USEK Library
3 000000028263 6

SYN. PATRIARCAL MAR.

Réflexions synodales

Prof. Hervé Legrand (op.)

Bk

T.
12578

SYNODE PATRIARCAL MARONITE

Réflexions synodales

Conférences données
par le
Prof. Hervé Legrand (op.)
Liban, 21, 22, 23 avril 2004

Bkerké 2008

Réflexions synodales

T. 12578

Hady Mahfouz
hadymahfouz@usek.edu.lb

SYNODE PATRIARCAL MARONITE

Réflexions synodales

Conférences données
par le
Prof. Hervé Legrand (op)
Liban 21, 22, 23 avril 2004

Bkerké 2008

PRÉFACE

Le dimanche 11 juin 2006, l'Eglise maronite a conclu, dans l'action de grâce, les travaux de son synode patriarcal, commencé en juin 2003. Comme premier fruit, nous en avons publié, en juin 2006, les *Textes et recommandations* en langue arabe. Nous nous réjouissons maintenant de leur parution toute récente en versions française et anglaise.

Après la première session synodale, en juin 2003, et en préparation de la deuxième, en octobre 2004, le secrétariat du Synode Patriarcal Maronite lui a semblé opportun de poursuivre la réflexion sur des thèmes de nature ecclésiale et canonique qui ont retenu l'attention des membres et des experts du Synode. Pour animer cette réflexion sur des bases théologiques solides, le secrétariat a demandé au Rd. P. Hervé Legrand (op) -qui avait déjà participé à la première session en qualité d'expert théologique- de donner en avril 2004 une série de trois conférences dont voici les titres :

1. «Vocation et place des Eglises orientales unies dans leur communion avec l'Eglise de Rome».
2. «La démarche synodale dans l'Eglise : son enracinement traditionnel et son actualité après Vatican II».
3. «L'exercice de la juridiction des Patriarches orientaux catholiques au-delà de leur territoire actuel : approche canonique et ecclésiologique».

Ces conférences devaient paraître en 2004 en édition bilingue: texte français et traduction arabe. Bien des raisons d'ordre technique empêchèrent malheureusement cette édition. Conscient de la pertinence et de l'actualité des réflexions du P. Legrand dans la période de réception post-synodale, le Comité de suivi chargé de l'application du Synode Patriarcal Maronite a tenu à publier dans un fascicule le texte français des susdites conférences, à l'occasion du 2e anniversaire de la clôture du Synode.

Dans l'espoir que ce fascicule connaîtra la diffusion qu'il mérite, nous voudrions remercier encore une fois le P. Legrand d'avoir accepté de « *faire route ensemble* » avec l'Eglise maronite dans sa marche synodale, partageant généreusement avec elle sa compétence théologique et son amour de l'Eglise.

Mgr Youssef BÉCHARA

Archevêque maronite d'Antélias
Secrétaire général du Synode Patriarcal Maronite

Première conférence

Mercredi 21 avril 2004
Salle des Congrès à l'Université Saint-Esprit de Kaslik

Présentation

Excellences,
Rd. P. Recteur,
Chers Pères, Professeurs, Etudiants et Amis.

Le Secrétariat du Synode Patriarcal Maronite se fait un honneur particulier d'accueillir le Rd. P. Hervé Legrand, dominicain français, ecclésiologue et œcuméniste de renommée universitaire incontestée. Je le remercie vivement, au nom du Secrétariat, d'avoir accepté de donner trois conférences (à Kaslik, à Antélias et à Beyrouth), sur des thèmes ecclésiologiques qui ont fait l'objet d'un débat durant la première session de notre Synode, en juin 2003. Il est bon de préciser que ces thèmes qui intéressent non seulement les Maronites mais l'ensemble des Eglises orientales en pleine communion avec le Siège de Pierre, engagent en quelque sorte le présent et l'avenir de la mission de nos Eglises au Moyen-Orient et dans le monde.

Ce soir, le Professeur Legrand nous parlera de la « *Vocation et de la place des Eglises orientales unies dans leur communion avec l'Eglise de Rome* ». Apparues dans le cadre de *l'unionisme catholique* (réaliser l'unité par le retour à l'Eglise romaine), nos Eglises n'ont pas manqué dans l'ensemble de prendre le tournant œcuménique attribué par les Pères de Vatican II à « *l'action de*

l'Esprit Saint » (UR, n° 1). Ce tournant devint par ailleurs un impératif incontournable pour nos Eglises depuis que l'accord de Balamand en 1993, entre les Eglises catholique et orthodoxe, a clairement stipulé le rejet de *l'unionisme* comme *méthode* et *modèle* de rechercher l'unité visible entre les Eglises qui réapprennent, grâce à l'œcuménisme, à se considérer comme *Eglises-sœurs*. L'engagement œcuménique de l'Eglise catholique, loin de mettre en cause l'existence de nos Eglises orientales unies, offre aux catholiques, latins et orientaux, la chance inouïe de manifester la catholicité de leur Eglise, témoignant de la sorte de l'unité dans la diversité. Saurions-nous être suffisamment prêts pour saisir cet appel de l'Esprit?

Le tournant œcuménique appelle les Eglises orientales unies à redéfinir leur vocation et leur place au sein de l'Eglise catholique. La tâche est rude. Vu sa complexité aux niveaux historique, ecclésiologique et canonique, la redéfinition en question ne s'improvise pas.

Pour ces raisons, le Secrétariat du Synode a fait appel à la compétence théologique du P. Legrand pour qui la théologie fut et demeure un vrai ministère ecclésial pour lequel il a consacré toute sa vie, un ministère dont on s'acquitte par la rigueur scientifique et l'amour de l'Eglise indivise.

Vous avez hâte d'écouter le P. Legrand! Mais avant de lui céder la parole, permettez-moi de le remercier encore une fois, au nom des membres du Synode Patriarcal Maronite et en votre nom, vous tous ici présents, pour ce temps de réflexion auquel il nous invite. Si le théologien, comme aime bien le répéter le P. Legrand, ne décide rien, son ministère est par contre précieux

dans la vie de l'Eglise dans la mesure où il contribue à sa rénovation. Puissions-nous poursuivre ensemble cette réflexion durant la période préparatoire de la seconde session de notre Synode.

P. Legrand ! A vous la parole.

P. Paul ROUHANA

Membre du Secrétariat
du
Synode Patriarcal Maronite

Hady Mahfouz
hadymahfouz@usek.edu.lb

Première conférence

«Vocation et place des Eglises orientales unies dans leur communion avec l'Eglise de Rome*»

Les Églises orientales unies font face aujourd'hui à une nouvelle phase de leur destinée, au plan même de la compréhension chrétienne qu'elles peuvent avoir d'elles-mêmes. Pour comprendre le moment présent, recourir à l'histoire, à la sociologie, et même à la politique internationale serait bien utile. Sans vouloir le moins du monde minimiser ces aspects de la réalité, on se situera clairement, dans cet exposé, au plan théologique, notamment dans la première partie. En effet, l'avenir des Églises orientales catholiques est à comprendre dans un espace plus large, celui de la théologie et de ses méthodes qui conditionnent ce devenir.

Au Liban, moins qu'ailleurs, on ne saurait se dissimuler qu'une question se pose au sujet de l'avenir même des Églises orientales catholiques. Les développements récents de l'ecclésiologie les poussent à approfondir leur vocation spécifique. En effet, c'est à Balamand, il y a plus de dix ans déjà,

(*) Cet exposé, comme les suivants, peut se lire sans ses notes, écrites pour les spécialistes. Voici la liste des sigles utilisés: AAS (Acta Apostolicae Sedis); CCEO (Code des canons des Églises orientales); DC (La Documentation catholique). Les textes de Vatican II sont cités comme suit: AA (Décret sur l'apostolat des laïcs); AG (Décret sur la mission); EO (Décret sur les Églises orientales catholiques); LG (Constitution dogmatique sur l'Église); PO (Décret sur le ministère et la vie des prêtres); UR (Décret sur l'œcuménisme).

que la *Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe* est arrivée à la conclusion que l'uniatisme n'était "plus acceptable ni en tant que méthode à suivre ni en tant que modèle de l'unité recherchée par nos Églises" (n° 12). Formellement, un tel constat ne concernerait pas les Maronites, mais seulement les Grecs orthodoxes et les Grecs catholiques. Toutefois cette Commission n'est pas arrivée à cette conclusion arbitrairement ni par le seul fruit du hasard. Elle est l'émergence d'une *évolution théologique générale*, dont la portée dépasse ce cas particulier et concerne potentiellement toutes les Églises orientales unies, et même l'Église maronite, bien qu'elle ne soit pas une Église uniate, à proprement parler.

I. LA PORTÉE DE LA DÉCLARATION DE BALAMAND DANS LE CONTEXTE ŒCUMÉNIQUE CONTEMPORAIN, NOTAMMENT POUR LES ÉGLISES UNIES

Déjà ici, au Liban, le langage de Balamand, que l'on vient de rappeler, a dû paraître rude à certains, même si les Grecs-catholiques d'Antioche ont toujours déclaré clairement qu'ils étaient prêts à s'effacer lors du rétablissement de l'unité. Un tel langage était beaucoup plus rude encore notamment pour les orientaux catholiques de Roumanie et d'Ukraine. En 1993, ils sortent à peine des catacombes où le régime stalinien les avait précipités, perdant tous leurs évêques et beaucoup de leurs prêtres, et toutes leurs églises et propriétés, attribuées à l'Église orthodoxe. Passe encore qu'on leur dise que leurs méthodes n'avaient pas été ou n'étaient plus bonnes, comme le fait la Déclaration en son n°30 qui n'hésite pas à parler de

"l'ecclésiologie périmée du retour à l'Église catholique". Les orientaux catholiques sont sûrement prêts à changer de méthodes, et même à renoncer à toute tentative de faire passer des personnes ou des groupes de l'Église orthodoxe à l'Église catholique. Cette renonciation est d'ailleurs clairement attendue d'eux au § 35 et final de la Déclaration qui exclut "pour l'avenir tout prosélytisme et toute volonté d'expansion des catholiques aux dépens des orthodoxes".

Mais la Déclaration va plus loin. Elle ne récuse pas seulement la méthode, mais aussi, sinon le but poursuivi, *du moins le modèle même d'unité* que les Églises unies offrent, certaines depuis quatre siècles, comme l'Église ukrainienne unie, la plus ancienne des unions de l'aire byzantine. Aurait-elle donc consenti, en vain, à tant de sacrifices et pendant si longtemps ? Car avant Staline, les tsars l'avaient déjà intégrée de force, à deux reprises, dans l'Église orthodoxe[1]. Comme tous les autres, les Ukrainiens unis s'entendent dire ainsi que si l'unité devait être rétablie avec les orthodoxes, l'union qui s'en suivrait n'aurait pas le statut des Églises orientales catholiques actuelles. Quel pourrait être ce statut? Le n°14 de la Déclaration donne une indication principielle en ce sens :

"L'Église catholique et l'Église orthodoxe se reconnaissent (désormais) comme Églises sœurs, responsables ensemble du maintien de l'Église de Dieu dans la fidélité au dessein divin, tout spécialement en ce qui concerne l'unité".

(1) En 1839, Nicolas Ier incorpora, par décret impérial (ukaze), 2 millions d'entre eux dans l'orthodoxie et, en 1875, Alexandre II, qui passait pour réformateur, intégra en son sein les derniers uniates de Kholm.

1. Une situation nouvelle, fruit du Décret sur l'œcuménisme

De part et d'autre, ce sont là des bases très nouvelles. Première nouveauté : l'unité ne se fera ni aux conditions des orthodoxes ni à celles des catholiques mais dans une fidélité commune au dessein de Dieu, dont les deux Églises sont les interprètes à parité. Pour beaucoup d'orthodoxes comme pour beaucoup de catholiques, cette ouverture est considérable. Seconde nouveauté, le dialogue entre latins et orthodoxes sera direct, en ce sens que la partie orthodoxe n'estime pas que les uniates soient une tierce partie ou même un pont dans ce dialogue. Dès lors, comment les Églises unies, grecques ou gréco-catholiques, comme on dit selon les pays, peuvent-elles réinterpréter leur vocation ? Leur reste-t-il même une vocation spécifique ? Dans cette nouvelle phase de l'histoire des relations entre catholiques et orthodoxes, la déclaration de Balamand ne leur reconnaît aucun rôle original. Au n°16, on prend acte de leur appartenance à l'Église catholique; leur conduite vis-à-vis de l'Église orthodoxe devra donc se régler selon les principes de l'œcuménisme, adoptés à Vatican II. Positivement encore, on demande qu'elles soient intégrées dans le dialogue de la charité et dans le dialogue théologique, tant au niveau local qu'au niveau universel. La délégation catholique à Balamand incluait déjà trois grecs catholiques et un maronite[2] parmi ses vingt-trois membres, ce qui traduit les principes mêmes d'une ecclésiologie de communion, et donne à penser que l'Église maronite ne peut rester étrangère aux développements en cours.

(2) C'était Mgr Boutros Gemayel, archevêque de Chypre.

Certes, formellement, on l'a déjà noté, on pourrait se dire que seule l'Église grecque catholique est concernée par la Déclaration, et non pas l'ensemble des Églises catholiques orientales. La justesse de ce point de vue formel ne saurait cependant occulter qu'en réalité une page vient d'être tournée pour l'ensemble des Églises unies. Au temps de l'unionisme, elles ont fait beaucoup pour créer, chez les latins, sympathie et estime pour les Églises orientales et pour faire connaître leurs trésors spirituels et liturgiques. L'unionisme a souvent préparé l'œcuménisme, comment le montrent l'histoire de l'Institut pontifical oriental, de Chevetogne et d'Istina. Après Vatican II, cette phase de l'histoire a laissé la place à l'œcuménisme. Certes, lors du dernier concile, des arbitrages restaient à faire entre le Décret sur les Églises orientales catholiques et le Décret sur l'œcuménisme[3]. Ils ont été faits et on serait bien myope en pensant que l'on pourrait revenir en arrière[4].

2. Une évolution profonde

L'évolution est profonde. Certes à Balamand, seuls les Melkites sont au premier rang. Ils en acceptent les principes. Les gréco-catholiques de Roumanie avaient commencé par refuser

(3) Sur les problèmes restés en suspens, on verra, à titre d'exemple clairvoyant, la présentation qu'en fait E. LANNE, "Églises unies ou Églises sœurs - un choix inéluctable", *Irénikon* 48, 1975, p. 322-342, repris dans E. LANNE, *Tradition et communion des Églises* (BETL CXXIX), Leuven, 1996, p. 485-500, et du même *Les catholiques orientaux : liberté religieuse et œcuménisme, ibidem* 63, 1990, p. 20-46 et *ibidem*, p. 591-611.

(4) Cette opinion ne se rencontre plus que de façon isolée, par exemple chez un auteur comme A. GARUTI, *Saggi di ecumenismo*, Ed. Pont. Athenaeum Antonianum, Roma, 2003, dont l'approche des réalités en cause est avant tout textuelle.

officiellement la Déclaration[5]. Aujourd'hui ceux d'Ukraine ne voient pas pourquoi ils ménageraient le patriarcat de Moscou, qu'ils défient en poussant très énergiquement à la création d'un patriarcat uni à Kiev[6], même s'il devait en résulter une crise au plan mondial entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe; crise inévitable si l'on note l'appui apporté au patriarcat de Moscou en cette affaire par toutes les Églises orthodoxes autocéphales[7]. Mais le pape lui-même refuse d'aller en ce

(5) Dans une lettre ouverte à Jean-Paul II, du 7 juillet 1993, Mgr Gutiu, administrateur apostolique de Fagaras et Alba Julia, rejetait officiellement la Déclaration de Balamand au nom des évêques gréco-catholiques de Roumanie, cf. *Irénikon* 67, 1994, p. 127-129.

(6) Ils insistent pour obtenir du pape la création d'un patriarcat grec catholique à Kiev, qui ne fut jamais le siège d'un patriarcat. Au plan pastoral et canonique, cela serait de nul avantage par rapport à la structure actuelle de l'archevêché majeur. L'enjeu est dangereusement symbolique: cette création serait vue, par l'Église orthodoxe, comme une relance de l'uniatisme, alors que le message de Balamand était celui de la fraternité entre des Églises sœurs, acceptant de traiter de leurs différends de façon paritaire. Si le pape acceptait de créer ce patriarcat, notre message ecclésiologique en serait considérablement brouillé: l'unité entre l'Orient et l'Occident sera à jamais impossible si elle impliquait que les patriarcats sont des émanations de la papauté. En Orient, il n'est nul besoin de commenter ce point.

(7) En juillet 2002, le Père Vs. Chaplin, adjoint du métropolite Kirill, responsable des relations extérieures du patriarcat de Moscou, donnait une dimension panorthodoxe au conflit en déclarant : « *On est devant un vrai désastre interconfessionnel. Il ne s'agit pas seulement d'un conflit entre l'Église orthodoxe russe et l'Église romaine, mais d'un conflit entre l'orthodoxie et le catholicisme au plan mondial* ». De fait, toutes les autres Églises autocéphales, y compris le patriarcat œcuménique (27 août 2002, cf. *SEIA Newsletter* 86, nov. 30, 2002, p. 2), ont, ces derniers mois, renouvelé au patriarcat de Moscou, le soutien écrit qu'ils lui avaient apporté dans son conflit avec le Saint-Siège au sujet de l'implantation d'une province ecclésiastique de plein exercice sur son territoire canonique. Il est ainsi sorti du visible isolement qui était le sien récemment au sein de l'orthodoxie, étant le seul à ne pas être représenté à la concélébration de Nicée, à Noël 1999, autour du patriarche Bartholomée, voir *Service Orthodoxe de Presse,* n° 253, décembre 2000.

sens[8]. A la différence des Ukrainiens d'Ukraine, -il en va peut-être autrement dans la diaspora-, les grecs catholiques d'Antioche ont adopté une attitude décidément œcuménique. Le titre de la brochure de Mgr Elias Zoghby de février 1995 *Orthodoxe uni ? Oui ! Uniate ? Non !*, montre cela clairement et plus encore son "projet de restauration de la communion et de l'unité entre les deux Églises grecque melkite catholique et grecque orthodoxe, au sein du patriarcat unifié d'Antioche"[9]. La réaction du patriarcat orthodoxe à ce projet, moins connue en Occident, y a été bien présentée récemment par Tarek Mitri[10].

Ce projet melkite, certes singulier au Proche-Orient, manifeste un changement plus général dans cette région et s'explique partiellement par la conscience croissante de ces Églises d'y partager le destin du monde arabo-musulman. Dans leur rapprochement, elles bénéficient aussi d'attitudes œcuméniques, cultivées de longue date dans cette région du monde, à la différence de l'Europe de l'Est. Ces rapprochements doctrinaux, et pas seulement ecclésiologiques, il faut y insister, ont commencé il y a plus d'un demi-siècle, dès que Pie XII eût déclaré, dans l'encyclique *Sempiternus Rex* de 1951, que le monophysisme des chrétiens non chalcédoniens était purement verbal. On note un rapprochement parallèle entre l'Église orthodoxe et les Églises orthodoxes orientales, qui fait envisager

(8) Il renvoie cette décision aux calendes grecques dans son *Discours au Synode permanent* de cette Église, début juin 2004, cf. DC 101, 2004, p. 706.

(9) Voir DC 93, 1996, p. 829 et B. BOURGINE, "La réception de la Déclaration de Balamand", dans Comité mixte catholique-orthodoxe en France, *Catholiques et orthodoxes : les enjeux de l'uniatisme dans le sillage de Balamand.* Paris, Ed. du Cerf, 2004, p. 253-255 [cité désormais : Enjeux de l'uniatisme] .

(10) Cf. Tarek MITRI, "L'uniatisme et le patriarcat d'Antioche", *Enjeux de l'uniatisme* ...op cit., p. 135-146.

la levée des anathèmes entre elles et le rétablissement des diptyques ; même si, en pratique, les choses ne bougent plus depuis 1993[11]. Les rapprochements doctrinaux entre l'Église catholique et ces mêmes Églises ont progressé dans une mesure étonnante, que ce soit avec les arméniens, les coptes ou les syriaques. Le P. Frans Bouwen a rendu compte avec beaucoup de soin de ces réconciliations doctrinales dans *Proche-Orient Chrétien*[12]. Plus remarquable est encore, au plan même de la méthode théologique, l'Accord christologique entre catholiques et syriens orientaux[13], qui a débouché dans la reconnaissance de cette Église comme une Église sœur de la nôtre par Jean-Paul II et dans la mise en œuvre d'un accord d'hospitalité eucharistique entre elle et nous, alors qu'elle n'a pas exactement le même canon des Écritures que l'Église latine, qu'elle ne tient pas le septénaire sacramentel, et que sa principale anaphore, celle d'Addaï et Mari, ne comprend pas le récit de l'institution[14]. Si les Maronites sont préparés à accepter une telle anaphore à cause de leur tradition, ce n'était pas le cas des latins assurément[15].

(11) *Proche-Orient Chrétien*, 43, 1993, p. 449-442 a rendu compte de façon très claire de ce progrès, qui malheureusement n'a pas pu se traduire au registre des Églises, malgré le rapport théologique orthodoxe publié par J. FOUNDOULIS, *Episkepsis* 31, 2000, n° 582, p. 8-18.

(12) Cf. F. BOUWEN, « Le consensus christologique entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes orientales », *Proche-Orient Chrétien*, 43, 1993, p. 324-353 et « Consensus contemporains en christologie », *Ibidem*, 49, 1999, p. 323-332.

(13) Cf. "Déclaration christologique commune entre l'Église catholique et l'Église assyrienne d'Orient", DC 91,1994, 1069-1070.

(14) *Osservatore Romano* du 26 octobre 2001 et DC 99, 2002, p. 212-214. Ce document a été approuvé tant par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi que par la Congrégation pour les Églises orientales.

(15) Les Maronites se souviennent, en effet, que l'actuel récit de l'Institution ne fut inséré dans leur anaphore de saint Pierre qu'à la fin du XVIe siècle. Dès 1931, le savant Mgr I. Ziadé rejetait toute apologétique sur ce chapitre de la liturgie syriaque dans son article "Orientale (messe)" du *Dictionnaire de théologie catholique* XI-2, col.1449-1445.

3. La réconciliation doctrinale en cours dévoile un changement d'horizon théologique.

Ces exemples montrent la profondeur de la formule selon laquelle l'unionisme a cédé la place à l'œcuménisme. Il ne s'agit pas seulement d'une amélioration des relations mutuelles du fait que le prosélytisme, la concurrence et la méfiance n'ont plus de raison d'être. Le progrès n'est pas moral, il est à proprement parler doctrinal. Les chrétiens ont découvert, en ce pays et dans cette région du monde, qu'approfondir l'adhésion à la vérité dans sa propre Église, loin de nous éloigner les uns des autres, nous en rapproche, quand nous arrivons à comprendre que des langages différents ne sont pas toujours exclusifs les uns des autres et peuvent même enrichir l'expression de la foi. Au Proche-Orient, comme ailleurs, on est en train de dépasser une perception trop simple de l'Église, qu'on pourrait résumer grossièrement comme suit: "puisqu'il ne peut y avoir qu'une seule Église, et que la mienne est la vraie, toutes les autres sont nécessairement fausses". Le Décret sur l'œcuménisme y a contribué de façon décisive. Il a porté ses fruits notamment dans le dialogue entre catholiques et orthodoxes: démarches ecclésiologique et christologique sont analogues. Ici, au Proche-Orient, on ne tient plus le discours suivant :" puisque ce que je dis, dans mon langage, de l'identité du Christ est vrai, ce que les autres (désignés comme nestoriens, monophysites ou chalcédoniens) en disent, dans une autre tradition de langage, est nécessairement faux".

La manière dont le P. Bouwen rend compte de la découverte d'une foi commune sous des formulations différentes, grâce à un travail approfondi de vérification, est réellement émouvante. Elle

s'impose même à notre méditation, tant les enjeux en sont graves au Proche Orient :

"Est-ce que cela signifie que tous ces longs siècles de division, de confrontation et de souffrance ont été pour rien ? Une question terrifiante ! C'est difficile à croire, et pourtant il doit y avoir quelque chose de vrai en cela. Il peut être bon de se rappeler les conséquences néfastes des divisions qui ont suivi le concile de Chalcédoine, spécialement au Moyen-Orient. Ces divisions ont tragiquement affaibli l'Église chrétienne dans les régions où elle est née et a connu ses premiers développements, au point même de mettre en danger son avenir. S'il n'y avait pas eu ces divisions et leurs conséquences, dans les domaines de l'unité, de la solidarité et du témoignage commun, l'islam n'aurait peut-être jamais connu l'influence et l'expansion qu'il a maintenant, au Moyen-Orient et ailleurs[16]".

Ainsi les dogmaticiens qui ont su se faire philologues et historiens ont découvert que ces différentes christologies ne disaient certes pas la même chose, mais qu'elles exprimaient pourtant la vérité même qu'il importe d'exprimer au sujet de la véritable identité du Christ. Ainsi nous pouvons nous découvrir unis dans la même foi, tout en ne l'exprimant pas avec les mêmes mots, dans les mêmes cadres de pensée et avec les mêmes accentuations. N'est-ce pas cela même devenir catholique : se rendre capable de penser selon la plénitude de l'ensemble ? Si

(16) F. BOUWEN, "Le consensus christologique entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes orientales", *Proche-Orient Chrétien* 43, 1993, p. 324-353, ici p. 324-325. Un tel diagnostic rejoint bien celui du grand historien belge Henri GRÉGOIRE, selon lequel "Eutychès a fait Mahomet", in "Mahomet et le monophysisme", *Mélanges Charles Diehl* t. I, Paris 1930, p. 107.

l'on a bien raison de penser que la foi a besoin de formules, cela légitime-t-il qu'on la réduise à ses formulations et qu'on l'y enferme ?

Tel est le cheminement œcuménique fondamental : dans bien des cas, nous pouvons bénéficier des valeurs proprement chrétiennes des autres, notamment de celles préservées dans les Églises orthodoxes orientales. La timidité à le reconnaître provient probablement de la crainte d'induire des attitudes d'indifférence doctrinale chez les fidèles éloignés de la théologie savante. Cette crainte est légitime, mais il doit être possible par une éducation attentive de découvrir les richesses des autres, sans semer le doute sur les nôtres. Cultiver cette attitude d'ouverture, sans tomber dans l'indifférence, est essentiel.

Beaucoup de théologiens travaillent de cette façon, en Orient. Ils sont sur la même longueur d'onde que leurs collègues d'Occident où l'œcuménisme progresse aussi. Un exemple: si les Églises catholique et luthérienne ont pu signer un accord sur la Justification à Augsbourg en 1999, c'est parce que leurs théologiens avaient travaillé comme vos théologiens. Certes, en disant que l'on est à la fois pécheur et justifié ou en refusant cette formulation, on ne dit pas la même chose ; pas plus qu'on ne dit la même chose selon que l'on attribue une ou deux "natures" au Christ. Toutefois, il a été possible de vérifier que, même avec des conceptualisations différentes, on pouvait dire la chose même dont il s'agit au sujet de l'identité véritable du Christ. Deux démarches ont permis de telles avancées, ici et là-bas.

La première a consisté à repérer la faiblesse d'une logique propositionnelle binaire, qui est celle de nos ordinateurs ("c'est" ou "ce n'est pas"), et à adopter une logique plus riche, une

logique systémique qui ne juge des énoncés que dans leur contexte d'ensemble.

La deuxième démarche a consisté à explorer les domaines de pertinence de ces deux logiques. A ce compte, vérifications faites, catholiques et luthériens ont pu constater officiellement à Augsbourg, d'abord que des formulations, paraissant se contredire, ne sont pas nécessairement contradictoires ; et ensuite que ces expressions différentes enrichissaient notre compréhension de la foi chrétienne, alors qu'une formulation unique l'appauvrirait. Notre foi est tellement riche qu'elle peut bien se dire en plusieurs langages, qu'elle a même besoin pour cela de plusieurs langages[17]. Pour le mesurer, les personnes bilingues ont un immense avantage, surtout celles qui sont bilingues entre une langue sémitique et une langue indo-européenne. Elles savent, par expérience, que de grandes diversités dans la manière de s'exprimer n'entraînent pas toujours de grandes différences dans le message qu'il s'agit de transmettre. Des personnes vraiment bilingues savent également que l'on peut toujours traduire, et donc vérifier que des formulations différentes peuvent transmettre un contenu identiquement satisfaisant.

Voilà une explication inutilement compliquée pour qui a la mémoire culturelle et les compétences linguistiques, que l'on rencontre au Liban. Mais comment ne pas se réjouir qu'en Orient et en Occident les théologiens catholiques poursuivent la même tâche : comprendre les autres comme ils se comprennent eux-

(17) On peut voir sur ce point précis Hervé LEGRAND, "La légitimité d'une pluralité de « formes de pensée » (*Denkformen*) en dogmatique catholique. Retour sur la thèse d'un précurseur : O. H. Pesch.", dans *Mélanges offerts à Joseph Doré,* Paris, Desclée, 2002, p. 685-704.

mêmes ? C'est un progrès considérable quand on songe à la promptitude avec laquelle, nous chrétiens, nous n'avons pas hésité à condamner d'autres chrétiens, souvent avant de les avoir compris, comme bien des réhabilitations actuelles le montrent !

4. Un approfondissement de la catholicité

On peut en conclure que la question de l'unité de l'Église est étroitement liée à la poursuite de la catholicité, c'est-à-dire au développement de la capacité à conjuguer l'unité dans la diversité, tant au plan des doctrines qu'au plan des modalités de la communion. Tout ceci en fidélité à la Révélation.

Grâce à l'œcuménisme, la plupart des Églises sont désormais saisies par cette dynamique. Dans ce contexte, faire passer des chrétiens, ou quelques groupes de chrétiens d'une confession à une autre n'a pas beaucoup de sens. En pratique, ce n'est guère possible sans créer amertume, méfiance et concurrence. Et surtout, sur le fond, cela ne résoudrait rien.

De même que nos christologies peuvent être réconciliées et coexister positivement, de même la Déclaration de Balamand suggère que le rapport actuellement en vigueur entre les Églises orientales catholiques et le Saint-Siège, par suite d'une ecclésiologie trop unitaire, n'est pas nécessairement *le* rapport requis par la communion. Déjà lors des entretiens de Malines entre catholiques et anglicans (1921-1926), on entrevoyait l'unité future sur un modèle de réconciliation et non d'absorption ("united but not absorbed"). Dans un autre contexte, où l'accent est mis plus fortement sur les contenus doctrinaux, les luthériens, depuis les années 1980, ont proposé le modèle de la diversité

réconciliée ou "versöhnte Verschiedenheit"[18]. La Déclaration de Balamand (n°14) cite le pape actuel en ce sens : "selon les paroles du Pape Jean-Paul II, l'effort œcuménique des Églises sœurs d'Orient et d'Occident, fondé dans le dialogue et la prière, recherche une communion parfaite et totale qui ne soit ni *absorption ni fusion*, mais rencontre dans la vérité et l'amour (*Slavorum Apostoli* 27)". Bref l'avenir des relations entre l'Orient et l'Occident n'est pas préfiguré dans le statut actuel des Églises orientales catholiques.

Au terme de la première partie de cet exposé, trop long et quelquefois un peu technique, on voit bien comment "l'engagement œcuménique irréversible de l'Église catholique", selon l'expression répétée de Jean Paul II (*Ut unum sint* 3), compris de façon théologique, demande aux Églises orientales catholiques de renoncer à l'activité unioniste, qu'elles n'exerçaient d'ailleurs plus guère. Cela signifie-t-il que leur mission historique dans la réconciliation entre l'Orient chrétien multiple et l'Occident latin s'est achevée ? Je ne le crois pas.

Il convient d'abord qu'elles mettent en valeur leur vocation théologique où leur apport à la christologie est loin de couvrir toute leur richesse potentielle. Qu'on songe notamment à la richesse de l'ensemble du domaine syriaque, trop peu connu des catholiques occidentaux. Mais laissons cela qui ne fait l'objet d'aucune contestation.

(18) On verra l'annexe entière, fournie par H. MEYER lui-même, qu'Y. Congar consacre à cette herméneutique dans *Diversités et communion* (Cogitatio Fidei 112), Paris, Ed. du Cerf, 1982, p. 227-232. Sur l'histoire de la formule, voir H. Meyer," Versöhnte Verschiedenheit. Herkunft einer Formel", *Kerygma und Dogma* 49, 2003, p. 293-306

Il faut en revanche se concentrer sur leur vocation œcuménique qui est devenue moins évidente, à moins qu'elle ne soit comprise avant tout comme une tâche au sein de l'Église catholique actuelle. On se propose donc de la développer selon deux volets qui doivent manifester leur vocation catholique.

Le premier de ces volets a valeur institutionnelle et donc valeur générale : en pleine communion avec le Siège de Pierre, ces Églises ont à y tenir la place des absentes, sans se substituer à elles. Leur tâche est bien institutionnelle: par leur simple présence, elles rappellent qu'il serait tout simplement erroné de faire équivaloir l'Église latine à l'Église catholique. Cette dérive n'a pas été chimérique dans l'histoire et pourrait donc se vérifier de nouveau. Par leur existence quotidienne et par le jeu institutionnel qui y est impliqué, les Églises orientales unies, sans se transformer en donneurs de leçons, peuvent élargir l'idée que les catholiques se font souvent de la catholicité et par là même contribuer à l'œcuménisme (2e partie).

Notre troisième et dernière partie sera plus prospective, et concernera plus directement la réalité catholique au Proche-Orient. On y vit déjà une réalité qui anticipe ce que sera la situation dans d'autres régions du monde : plusieurs Églises catholiques y vivent sur le même territoire, dans les mêmes villes, mais côte à côte. Les Églises unies ne seraient-elles pas appelées à mieux manifester la catholicité de l'Église locale, tout comme elles sont appelées à manifester la catholicité de l'Église entière ?

II. LE STATUT DES EGLISES ORIENTALES UNIES AU SEIN DE L'EGLISE CATHOLIQUE COMME APPORT À LA CATHOLICITÉ ET DONC À L'ŒCUMÉNISME

L'intuition ecclésiologique que l'on aimerait développer maintenant est celle-ci: si le statut des Églises orientales unies n'exprime pas, de plein droit, la communion entre des Églises, la catholicité de fait de l'Église catholique actuelle et son orientation œcuménique seront en danger.

1. Les Églises unies doivent être vues comme des Églises et non comme un "catholicisme oriental".

Parler de "catholicisme oriental" peut avoir une valeur descriptive tout à fait légitime, mais n'a guère de valeur théologique. Au noviciat, j'avais pour co-novice, Gaston Zananiri, un melkite alexandrin de 53 ans, auteur, entre autres, d'un petit livre intitulé *Catholicisme oriental* (au singulier), dont la phrase inaugurale traduisait une mentalité pré-conciliaire : "Dans les pays où l'on trouve des catholiques qui pratiquent le rite oriental"(au singulier), on les "considère souvent avec méfiance pour avoir passé au catholicisme". Il en trouve une preuve en Occident où, selon lui, "un nombre considérable de catholiques hésitent à recevoir les sacrements dans les églises unies de rite oriental"[19].

Ce vocabulaire est lumineux. Parler de catholicisme oriental, c'est ramener à une unité factice des Églises aux traditions bien diverses et s'interdire d'exprimer l'essentiel : la communion entre des Églises. C'est aussi traduire leur diversité en terme de rites (de ritualisme au sens occidental). Une Église perçue

(19) G. ZANANIRI, *Catholicisme oriental,* Paris, Spes, 1966, p. 7.

d'emblée comme universelle est ainsi affectée pourtant de variantes orientales, véritable " casse-tête chinois" (écrit le même auteur!). La confusion entre catholicisme et catholicité est complète. Pourtant le mot *catholique* ne saurait être traduit correctement par *universel*. Les évêques français ont, à juste titre, refusé de rendre *catholica* par *universelle* dans une traduction œcuménique du Credo qu'on leur proposait en 1971[20]. En effet, être catholique n'a rien d'une universalité abstraite ou d'une ubiquité géographique. En grec théologique, le mot signifie que l'on entend vivre sa foi dans une particularité qui se règle sur la plénitude et la richesse du tout. La catholicité est donc un universel concret, on ne peut pas être catholique d'une façon générale. Parce que l'Église est catholique, les Églises sont toujours nécessairement particulières. Malgré cela, le catholicisme, terme récent au demeurant, évoque souvent un "système", assez universalisant, ce qui n'est pas historiquement nécessairement faux, puisque son extension est allée de pair, en Orient, avec les latinisations. Pour bien saisir la différence, il n'est pas tout à fait inutile d'évoquer certaines formes révolues de ce catholicisme.

Dans le domaine théologique, il n'était pas rare naguère de former les séminaristes orientaux dans des manuels latins ou d'envoyer les meilleurs d'entre eux étudier au cœur de la latinité. Au plan disciplinaire, on a pu constater un certain acharnement à imposer le célibat à tous les prêtres, fût-ce au prix d'un schisme, comme ce fut le cas, à trois reprises, chez les ukrainiens

(20) Conseillés en cela par les cinq membres français de la Commission théologique internationale (parmi eux les futurs cardinaux Congar et de Lubac), cf. *DC* 68, 1971, p. 80.

catholiques des États-Unis[21]. De même a-t-on écarté toute intervention des laïcs dans les procédures de décisions des Églises unies, notamment dans les élections épiscopales (peut-être à juste titre, l'histoire étant souvent complexe). On a encore, jusqu'au CCEO, minimisé le système synodal de gouvernement, traditionnel dans beaucoup d'Églises orientales. Au plan de la spiritualité, le monachisme traditionnel a presque partout succombé au bénéfice d'un régime copié sur celui des congrégations religieuses latines. Les congrégations peuvent certes être un bénéfice pour l'Église, mais non la disparition du monachisme traditionnel. S'agissant des latinisations liturgiques[22], il faut reconnaître que la Congrégation pour les Églises orientales les a combattues, sans que les intentions aient toujours été suivies d'effet. Le sort de la réforme liturgique dans l'Église du Malabar illustre d'ailleurs la difficulté : le retour aux sources y a créé un quasi schisme, comme il est notoire[23]. Honnêtement, dans tous les domaines que l'on vient de mentionner, on constate un fort mouvement de délatinisation.

(21) Selon G.P. FOGARTY, "The American Hierarchy and Oriental Rite Catholics, 1890-1907", *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia*, 85, 1974, p. 18, les évêques américains déclarent, en propres termes, dans leur résolution que "the possible loss of a few souls of the Greek rite bears no proportion to the blessings resulting from unity of discipline"! Cette hostilité, ses motivations et ses effets désastreux sont décrits par C. SIMON, "The First Years of Ruthenian Church Life in America", *Orientalia Chritiana Periodica* 60, 1994, p. 187-232.

(22) Elles furent facilitées par la doctrine des papes tenant le rite romain pour supérieur à tous les autres (ainsi encore le Bienheureux Pie IX dans *Plura Sapienter*, cf. *Codificazione orientale*, *Fonti* II, 553). Vatican II a proclamé leur égalité dans la *Constitution sur la liturgie* n°4.

(23) Bref résumé de ce conflit qu'une commission papale (DC 89, 1992, p. 963) n'a pas réussi à calmer, puisque le Cardinal Secrétaire d'Etat est obligé d'intervenir ensuite (DC 91, 1994, p. 97).

Le contraste avec le domaine ecclésiologique n'en est que plus saisissant. Comme on va le voir, le CCEO apparaît bien comme une matrice de latinisation des Églises unies. De lui, il pourrait être vrai de dire qu'il forge pour la première fois, à cette échelle, une matrice institutionnelle du catholicisme oriental, à prendre d'autant plus au sérieux que le droit est un lieu d'effectivité par excellence. Ne se trouve-t-on pas face à une codification du catholicisme oriental, plutôt que devant un Code de la communion entre les Églises d'Orient et l'Église d'Occident[24]? Il faut au moins se poser la question. Pour y répondre, analysons la structure de ce Code, avant même d'évaluer le statut ecclésiologique qu'il octroie aux Églises unies.

2. Le CCEO, une latinisation ecclésiologique en son projet et dans sa structure?

Le point de vue analytique adopté ici se veut théologique et nullement polémique. On ne veut pas imputer aux rédacteurs du Code des intentions qui ne seraient pas guidées par des soucis pastoraux. L'émigration croissante des orientaux catholiques à travers tout l'Occident oblige, en effet, pasteurs et canonistes à résoudre nombre de problèmes, touchant notamment au statut personnel (validité des mariages, par ex.), où le doute n'est guère tolérable. En ce sens c'est un instrument pastoral adapté.

(24) On lira avec intérêt l'analyse qu'en fait le canoniste de St Vladimir (New-York) J. H. ERICKSON, "Il codice dei canoni delle Chiese orientali (1990). Un evento che favorisce le relazioni fra le Chiese ? "; dans H. LEGRAND (a cura di), *Recezione e communione tra le Chiese*, Bologna, EDB, 1998, p. 311-332; en anglais "Ther Code of the Eastern Chruches. A Development Favoring Relations between the Churches? *The Jurist*, 57, 1997, p. 285-306.

Toutefois ce Code est si peu neutre ecclésiologiquement qu'il risque d'éloigner ces Églises de leurs sœurs orientales, pour quelques raisons qu'il convient d'analyser.

L'idée de doter toutes les Églises orientales d'un code commun répond à une nécessité pratique, mais n'est-ce pas aussi une idée toute latine ? Un code unique implique, peu ou prou, de fusionner des traditions canoniques aussi hétérogènes que celles de Byzance et d'Éthiopie ou d'Arménie et de l'Inde syriaque. Le prix à payer a été, de fait, une injection considérable de droit latin dans ce code, dont le tableau recensant les parallélismes textuels des deux codes révèle immédiatement l'ampleur. Le résultat, non voulu, est que ce code éloigne chacune de ces Églises de leur Église mère, tout en les rapprochant entre elles dans un catholicisme oriental, créé artificiellement et empruntant généralement son vocabulaire à la tradition byzantine.

Certes une objection serait légitime : le CCEO est une loi-cadre que chaque Église particulière peut compléter. Mais, vu leur taille et leurs ressources scientifiques, combien de ces Églises auront la possibilité de se livrer à ce travail ? Même si elles s'y mettaient, en dépassant des soucis plus pressants, il n'en resterait pas moins que le cadre global imposé n'est pas spontanément le leur.

Le choix de rédiger ce code en latin crée quelques problèmes scientifiques -ainsi la *dispensatio* est bien une traduction correcte en latin de l'*oikonomia* mais elle est fort problématique, tant les deux institutions en question sont hétérogènes. Le choix du latin véhicule aussi un message ecclésiologique qui n'a sans doute pas été voulu comme tel. Pourtant le reproche de latinisation à l'endroit des orientaux catholiques est encore vivant, tandis que

le souvenir de la *praestantia ritus latini*, -la supériorité du rite latin sur tous les autres, enseignée encore par le Bienheureux Pie IX-, n'est pas non plus totalement dissipé[25].

L'autorité choisie pour la promulgation de ce code touche déjà au fond de la question. Il a été promulgué par le pape seul, qui n'a pas eu recours, en cette circonstance, à la formule *una cum* (en union avec), choisie par Paul VI pour promulguer les décrets de Vatican II. Il aurait pu y associer les chefs des vingt autres Églises *sui iuris*. En fait, il a agi comme si son autorité primatiale comportait aussi d'être leur patriarche ou leur archevêque majeur. On trouve de fait l'un ou l'autre indice en ce sens, à moins qu'il ne s'agisse de simples maladresses, comme de faire du pape l'administrateur des biens des moines orientaux[26].

Tout cela est d'autant plus paradoxal que ce code innove en forgeant et en légitimant le concept d'Églises *sui iuris*, i-e de droit propre, expression que certains traduisent même par "juridiquement autonomes". Pourtant elles se voient octroyer

(25) Voir *supra* note 22.

(26) Déjà selon le can. 412, copié du code latin, "tous les religieux sont soumis au Souverain Pontife comme à leur supérieur suprême, auquel ils sont tenus d'obéir en raison du vœu d'obéissance" ; plus étonnant, selon le can. 1008, § 1:"le Pontife Romain est l'administrateur et le dispensateur suprême de tous les biens temporels de l'Église" et il est précisé au § 2 "quant au droit de propriété des biens temporels de l'Église, c'est sous l'autorité suprême du Pontife romain qu'il appartient à la personne juridique qui les a légitimement acquis". Une disposition de ce type vise, on le comprend bien, à sauvegarder les intérêts supérieurs de l'Église catholique comme l'illustre l'initiative du Saint Siège de conserver à l'usage de la communauté chrétienne de Jérusalem un important établissement de cette ville que les Assomptionnistes voulaient vendre à l'Université hébraïque (cf. DC 71, 1974, p. 393). Une disposition classique, comme celle exigeant une permission pour aliéner des biens d'une certaine valeur, aurait permis d'atteindre le même but, sans risquer de renforcer les sentiments bien connus d'une partie du monachisme orthodoxe à l'égard de la papauté.

leur propre droit par voie d'autorité. Ce qui pose la question du statut qui devrait être reconnu aux Églises unies : quelle est la consistance ecclésiologique des Églises *sui iuris* ?

3. La contribution à l'œcuménisme des Églises *sui iuris* dépend de leur consistance ecclésiologique et de leur catholicité qualitative.

Au plan canonique, l'élément décisif qui fait qu'une Église peut être qualifiée de *sui iuris* est selon le can. 27 "la reconnaissance comme telle par l'autorité suprême". Selon le droit en vigueur, il ne fait guère de doute que l'existence d'une Église *sui iuris* est présentée comme dépendant de la primauté romaine, si l'on se rapporte au can. 57, § 1 dont voici la teneur : " L'érection, le rétablissement, la modification et la suppression des Églises patriarcales sont réservés à l'autorité suprême de l'Église". Au demeurant, les patriarcats catholiques actuels n'ont pas été créés par un concile œcuménique et quant aux Églises orientales non patriarcales de droit propre, le canon 155, § 2 précise: " Il appartient à la seule autorité suprême de l'Église d'ériger des Églises métropolitaines de droit propre, de les modifier, de les supprimer, ainsi que d'en circonscrire le territoire par des limites déterminées".

Les patriarcats ne sont-ils que des créations de droit ecclésiastique tenant leur consistance de leur reconnaissance par Rome?

On vient de le voir, "est *sui iuris* toute Église reconnue comme *sui iuris*". On pourrait critiquer cette définition circulaire. Du moins est-elle claire : l'existence d'une Église de droit propre dépend de la décision de l'autorité suprême. Ce n'est

évidemment pas ainsi que les conciles œcuméniques anciens ont compris cette même réalité. Le canon 6 de Nicée ne confère pas l'existence à ce qui sera appelé plus tard le patriarcat d'Alexandrie, en en reconnaissant les limites. Différemment, Nicée mentionne son existence et ne légifère d'ailleurs que sur ses relations avec d'autres instances analogues. Dans ce canon, l'autorité suprême ne s'attribue pas la capacité que le législateur contemporain se reconnaît, à savoir la capacité d'ériger, de modifier ou de supprimer un patriarcat, comme EO 9 semble le faire en écrivant "le concile œcuménique ou le pape peut créer de nouveaux patriarcats". Imaginer qu'on puisse créer un patriarcat de la manière dont le pape peut créer un diocèse en Occident, ou dont un évêque occidental contemporain peut créer ou supprimer une paroisse, c'est ignorer ce qu'est un patriarcat et même la tradition tout court. Autre différence considérable, la reconnaissance des patriarcats par Nicée, puis par Chalcédoine, ne les fait pas exister : ils existaient de par le droit coutumier. Le législateur a simplement reconnu ce fait.

La différence entre le législateur nicéen et le législateur contemporain devient nette par comparaison avec le droit d'association [sans impliquer bien entendu, par cette comparaison, que l'Église relève du droit d'association]. Dans certains pays, les associations sont soumises à autorisation : elles n'existent que si elles sont autorisées, le refus d'autorisation, n'ayant pas à être motivé. Dans le droit de tradition française, où les associations sont régies par le régime de la déclaration, elles existent de par la loi, celle-ci faisant obligation à l'autorité de les reconnaître, si leurs statuts sont conformes à la loi de 1901. Ainsi l'autorité n'est pas la source de l'existence des associations.

Analogiquement en droit canonique, Vatican II a bien rappelé que la source du pouvoir des évêques n'était pas dans la primauté : il a opté ainsi non pour le régime de la concession des pouvoirs par le pape aux autres instances de l'Église, mais pour le régime de la réservation de certains pouvoirs à la primauté pour le bénéfice du bien commun[27]. L'analogie canonique est pertinente ici : aussi, est-il difficile de suivre le regretté Père Ivan □u□ek, -secrétaire de la Commission pour la rédaction du CCEO-, pour qui "tout pouvoir supra-épiscopal dans l'Église appartient sans le moindre doute exclusivement à la suprême autorité du pape". Cette opinion est d'autant plus étonnante que Jean-Paul II avait lui-même clairement soutenu une opinion contraire, peu auparavant, en écrivant: "L'autonomie disciplinaire caractéristique dont jouissent les Églises orientales n'est pas la conséquence de privilèges concédés par l'Église de Rome mais des lois propres que ces Églises possèdent depuis les temps apostoliques"[29].

L'opinion du Père □u□ek dénote une conception de la primauté papale qu'on pourrait dire maximaliste, puisque deux

(27) Vatican II a corrigé la thèse de la concession des pouvoirs, proposée avec insistance par Pie XII dans trois encycliques, dont la dernière est promulguée quatre ans avant Vatican II [*Mystici Corporis*, *AAS* 35, 1943, 211-212 ; *Ad Sinarum gentem*, AAS 47, 1955, 9 et *Ad Apostolos principis* 50, 1958, p. 610]. LG 27 enseigne, en effet, que : «*Le pouvoir qu'ils exercent personnellement au nom du Christ est un pouvoir propre, ordinaire et immédiat [...] on ne doit pas les considérer comme les vicaires des pontifes romains* ». Ce principe a été reçu par le code latin de 1983.

(28) "Prezentazione del Codex canonum Ecclesiarum orientalium", *Monitor Ecclesiasticus* 115, 1990, p. 605-606.

(29) Lettre apostolique *Euntes in mundum* n.10 [commentant UR 16], DC 85, 1988, p. 388.

ans après le texte de Jean-Paul II, tout juste cité, qui est d'ailleurs une opinion commune, il attribue au pape de décider de tout pouvoir dans l'Église :

"L'évêque de Rome, successeur de saint Pierre, [a] un pouvoir primatial qui ne peut être limité par aucun pouvoir humain, et on ne peut concevoir qu'il y ait à côté de lui des corps collégiaux qui pourraient le conditionner de quelque manière que ce soit, sinon d'une manière qu'il aurait lui-même expressément voulue [...] La "figure juridique" de l'Église universelle est : le pape, successeur de Pierre, et les évêques successeurs des apôtres, sans aucune autorité intermédiaire née par la suite en Orient et reconnue par l'autorité suprême"[30].

Une telle conception préjuge déjà de la manière la plus restrictive de la juridiction des patriarches orientaux catholiques en dehors de leur territoire. Mais laissons ce sujet qui mérite un traitement pour lui-même. Constatons pour l'instant que cette conception ne permet de reconnaître aux Églises orientales catholiques qu'une très fragile consistance, fondée dans le seul droit ecclésiastique, impliquant une dépendance par rapport à la primauté romaine qui régulerait seule, en dernière instance, tout le droit divin selon son bon vouloir (*ad nutum*). On pousse ici les principes jusqu'au bout pour bien en mesurer la portée. La manière de voir, qu'on vient d'analyser, ne sera jamais acceptée par l'Orient, parce qu'elle n'a rien de traditionnel. Elle comporte trois faiblesses théologiques, qu'on trouve aussi chez d'autres théologiens, qui attendent d'être éclairées plus à fond.

(30) "Prezentazione del Codex canonum Ecclesiarum orientalium", *Monitor Ecclesiasticus* 115, 1990, p. 605-606.

Première difficulté : est-il certain que tout pouvoir supra épiscopal soit nécessairement papal ?

L'affirmation, selon laquelle "tout pouvoir supra-épiscopal dans l'Église appartient sans le moindre doute exclusivement à la suprême autorité du pape", paraît sans fondement historique. La triple surenchère dont on l'affecte ["tout pouvoir", "sans le moindre doute", et "exclusivement"] ne la rend pas plus vraie, car la lecture attentive du canon 6 de Nicée, censé en fonder la vérité, en montre la fausseté, puisque ce canon frappe de nullité toute ordination d'évêque faite régulièrement mais sans l'aval du métropolitain : "Voici, d'autre part, un point tout à fait évident : si quelqu'un est devenu évêque sans l'assentiment du métropolitain, le grand concile a décidé qu'il n'est pas évêque". Selon ce même canon du premier concile œcuménique, il y a dans l'Église, *non pas une mais des primautés*(31). D'ordre coutumier(32), elles n'en exercent pas moins, comme instruments de la communion, un pouvoir supra-épiscopal si réel qu'il peut déclarer nulles des ordinations d'évêques, sur le seul fondement que le primat n'agréerait pas la personne ordonnée.

(31) J. Ratzinger a souligné ce fait comme suit : "Il est remarquable que le terme primauté, lorsqu'il apparaît pour la première fois, se trouve au pluriel et désigne, non seulement la fonction de Rome mais aussi celle d'Antioche et d'Alexandrie", *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris, Aubier 1971, p. 43.

(32) Voici la première partie de ce même canon 6 dont le vocabulaire est limpide à cet égard : " Que les anciennes coutumes en usage en Égypte, dans la Libye et la Pentapole soient maintenues, en sorte que l'évêque d'Alexandrie ait le pouvoir sur toutes ces éparchies, puisqu'une coutume de ce genre existe aussi pour l'évêque de Rome. De même pour Antioche…", *Les conciles œcuméniques*, Paris, Ed. du Cerf, 1994, p. 40-41.

La thèse du canoniste romain, selon laquelle tout pouvoir supra-épicopal serait nécessairement papal, n'a pas de fondement traditionnel. Avoir démontré qu'elle contredit Nicée suffira à notre propos. Se rallier à cette thèse priverait les Églises orientales catholiques (pourtant *sui iuris* !) de toute consistance dont elles seraient elles-mêmes la source et, de plus, viderait de son contenu réel la suggestion de Jean-Paul II faite au patriarche œcuménique Dimitrios Ier de « chercher, *évidemment ensemble*, les formes dans lequel ce ministère pourra réaliser un service d'amour reconnu par les uns et par les autres », reprise dans son encyclique *Ut unum sint* (n° 95).

Deuxième difficulté: peut-on, en étant fidèle au droit divin, réduire la théologie de l'Église à celle de ses ministères?

En réduisant le droit divin concernant l'Église "au pape et aux évêques successeurs des apôtres", la thèse qu'on examine court le risque de laisser croire qu'on pourrait avoir une intelligence juste de la vie de l'Église, en ne prenant en considération que ses ministres. En réalité un cheminement différent s'impose : c'est seulement à partir de la théologie de l'Église qu'on peut accéder à l'intelligence de ses ministères. N'est-il pas évidemment plus pertinent de comprendre le pape à partir de l'Église plutôt que de vouloir comprendre l'Église à partir du pape ? L'essentiel du ministère papal ne se comprend-il pas comme service de la communion des Églises ? Vatican I n'hésitait pas à finaliser le ministère de Pierre par l'unité de l'Église(33). De même, au lieu de

(33) " Pour que l'épiscopat soit un et non divisé et pour que grâce à l'union étroite et réciproque des pontifes, la multitude entière des croyants soit gardée dans l'unité de la foi et de la communion", Denzinger-Hünermann 3051.

vouloir comprendre le diocèse à partir de l'évêque, il faut plutôt comprendre ce dernier comme serviteur de réalités qui le précèdent et le dépassent : le peuple de Dieu, rassemblé par l'Esprit Saint dans l'Évangile et l'eucharistie, comme le fait *Christus Dominus* 11.

Cette perspective ecclésiologique permet de reconnaître aux Églises orientales catholiques une consistance qui ne leur vient pas du droit positif mais voit en elles une expression de la catholicité même de l'Église, leur existence relevant des effets de la divine Providence, comme l'enseigne le dernier paragraphe de LG 23. Elles ne peuvent renoncer à cette vocation qui leur vient de Dieu. Il suffit d'en fonder le principe : le sauvegarder est nécessaire à la catholicité de l'Église de Dieu ; y renoncer serait donc pécher contre la recherche de l'unité. Ce qui permet d'énoncer une dernière faiblesse de la thèse que l'on examine.

Troisième difficulté : un droit de l'Église qui ne prendrait en compte que ses ministères ignorerait nécessairement la vocation de l'Église à la catholicité, c'est-à-dire le mandat de reprendre les cultures humaines dans la vie chrétienne.

Une telle vocation lui vient de Dieu et appartient à son essence. Il ne pourra jamais y avoir prescription à cet égard par rapport au grand récit de la Pentecôte où chacun entend la Bonne nouvelle dans sa propre langue et y rend grâce à Dieu. Développons maintenant cette perspective de façon positive.

4. Les Églises orientales ont une consistance de plein droit dans la communion de l'Église catholique, car elles sont constitutives de sa catholicité.

Cette doctrine, bien traditionnelle, est rappelée par LG 23,

texte qu'il est bon de citer car il est plus connu qu'il n'est mis en pratique :

"La divine providence a voulu que les Églises diverses établies en divers lieux par les apôtres et leurs successeurs se rassemblent au cours des temps en plusieurs groupes organiquement réunis qui, sans préjudice pour l'unité de la foi et pour l'unique constitution divine de l'Église universelle, jouissent de leur propre discipline, de leur propre usage liturgique, de leur patrimoine théologique et spirituel. Certaines parmi elles, notamment les antiques Églises patriarcales, jouèrent le rôle de matrices de la foi en engendrant d'autres Églises comme leurs filles. Cette variété des Églises locales montre avec plus d'éclat, de par leur convergence dans l'unité, la catholicité de l'Église indivise".

Ces Églises sont un bien apostolique en elles-mêmes : elles ont été fondées "par les apôtres et leurs successeurs". Elles ne sont pas seulement un exemple. On peut dire qu'on trouve en elles *une prescription permanente pour la vie d'une Église apostolique, se voulant conforme aux apôtres.* Elles attestent par leur existence même comment l'Évangile du Christ peut et doit se traduire dans les cultures "de toutes les nations qui sont sous le ciel", en conformité avec le commandement de Jésus : "Allez donc : de toutes les nations faites des disciples" (Mt 28,19) ; "vous serez mes témoins jusqu'aux extrémités de la terre" Ac 1, 8). En cela se réalise ce qui est préfiguré à la Pentecôte quand les disciples avaient parlé dans toutes les langues : "nous les entendons annoncer dans nos langues les merveilles de Dieu"(Ac 2, 11), le mot langue étant ici une métaphore de la diversité culturelle humaine à reprendre dans la communion que l'Évangile et l'Esprit Saint instaurent.

Il ne faut donc pas craindre de dire que le principe de l'existence d'Églises dans l'Église appartient au droit divin. N'y voir qu'un droit ecclésiastique, alors que simultanément le droit divin se concentrerait dans la papauté et l'épiscopat, n'est-ce pas revenir à l'avant concile où le traité de l'Église se réduisait souvent au traité de la hiérarchie ?

Ecclésiologues et missionnaires utilisent souvent le terme d'inculturation pour traduire l'exigence de catholicité. Le mot même est absent de Vatican II, alors que le souci de la pluralité des cultures y est très présent[34]. On peut même mesurer statistiquement que les termes : *culture* et *culturel* s'y rencontrent 125 fois. Si l'on répartit en 44 colonnes, tous les termes du Concile, ceux-là se trouvent dans la première des 44 colonnes (une fois éliminés les termes non signifiants, du genre des conjonctions de coordination). Aussi est-il naturel que Jean-Paul II lui-même ait introduit le terme d'inculturation dans le vocabulaire courant[35].

Il serait donc paradoxal et inquiétant d'ignorer les inculturations réussies que représentent les Églises orientales catholiques. L'existence des Églises orientales, avec leur patrimoine, n'a pas besoin de plus de justification que l'existence

(34) Des normes en ce sens sont données dans la constitution sur la liturgie (n° 37-40, pour les missions (AG 6, 9, 10-11,15-16, 18, 19, 21,22, 25-26, 40) et le dialogue avec les religions non-chrétiennes (*Nostra Aetate* 1-2,4-5).

(35) Il le fait pour la première fois, semble-t-il, dans un discours aux évêques du Kenya du 7 mai 1980 : "L'inculturation que vous promouvez à juste titre sera un reflet de l'incarnation du Verbe lorsqu'une culture, transformée et régénérée par l'Évangile produit à partir de sa propre tradition vivante des expressions originales de vie, de célébration, et de pensée chrétiennes...ainsi le Christ lui-même deviendra africain dans les membres de son corps" DC 77, 1980, p. 534.

de l'Église latine dans la forme qui est la sienne. Leur existence sous leur forme actuelle est un encouragement à la catholicité pour toutes les jeunes Églises. Elles sont une expression de la catholicité. Dans sa thèse de l'Institut Pontifical Oriental, *The Communion of Catholic Churches. Terminology and Ecclesiology,* le chorévêque maronite John D. Faris, avait déjà indiqué combien cela était proche du droit divin[36]. Cette position très légitime s'appuie sur une notion correcte du droit divin, dont le contenu est loin d'être aussi clair que le croyait le P. I. □u□ek. La monographie que le Cardinal Y. Congar a consacré à cette expression conclut qu'il " est malaisé de dire tant ce qui est de droit divin que ce qu'est exactement le droit divin", en soulignant que "au fond, le mot *ius divinum* est ambigu. Ce qu'on désigne ainsi a été rarement exprimé en proposition de droit"[37]. Aussi est-ce du rationalisme abstrait que d'en développer une idée aussi clairement délimitée que celle qui conduisait le même P. □u□ek à affirmer qu'en son essence l'Église catholique ne serait pas moins catholique, si les Églises orientales venaient à disparaître, du fait qu'elle ne serait plus composée que de diocèses latins homogènes ! Au strict plan dogmatique peut-être, mais au plan du jugement pratique ce raisonnement conduit à la relativisation facile des Églises orientales et à l'appauvrissement de la catholicité[38].

(36) Brooklyn, N.Y., 1985, p. 14-19.

(37) Y. CONGAR, "Ius divinum", *Revue de droit canonique* 28, 1978, p. 108 et 121.

(38) N'est-il pas significatif que l'A. ne fasse pas l'hypothèse inverse, qui le conduirait à affirmer que si l'Église latine disparaissait, l'Église n'en serait pas moins catholique ?

Il faut certes en prendre acte : la Déclaration de Balamand, située dans le contexte théologique global qui l'a rendu possible, tourne la page de l'uniatisme. Elle ouvre, en même temps, de façon neuve, les relations des Églises sœurs d'Orient et d'Occident. Même si l'on constate quelques réticences, de part et d'autre, devant cette nouvelle donne, on ne reviendra pas en arrière.

Ce fait ne doit pas conduire à rassembler les Églises orientales unies dans la réalité artificielle d'un catholicisme oriental, évolution que le CCEO pourrait pourtant favoriser. En réalité, leur avenir se trouve dans leur persévérance à être elles-mêmes : des *Églises* en communion avec Rome, ayant leur consistance propre (leur caractère d'Églises *sui iuris* est à préserver !), pouvant et devant occuper toute leur place dans l'Église catholique. Ainsi elles ne manqueront pas de rendre l'Église latine plus catholique, contribuant par là même, de la manière la plus efficace, à l'unité des Églises, ce qui était leur propos dès leur origine.

III. LES EGLISES ORIENTALES CATHOLIQUES ONT UNE VOCATION ORIGINALE: CONSTITUER UNE EGLISE VRAIMENT LOCALE ET VÉRITABLEMENT CATHOLIQUE

Les Églises orientales catholiques n'ont pas pour seule vocation d'être, avec confiance, ce qu'elles sont au sein de l'Église catholique : un aiguillon pour une catholicité plus véritable, contribuant ainsi à l'affermissement de ses orientations œcuméniques. Elles démontrent déjà qu'elles en ont la capacité. Par exemple, dans cette région du monde, elles ont répondu avec une grande liberté à la demande du pape Jean-Paul II qui

sollicitait leur aide pour mieux exercer son ministère papal. Les six patriarches catholiques orientaux, qui se sont adjoint, à l'occasion, le patriarche latin de Jérusalem, lui ont fait, en toute franchise, un certain nombre de suggestions, trop importantes pour être analysées ici[39]. Ils ont notamment souhaité l'extension de leur juridiction, hors de leur territoire canonique actuel. Une telle question n'est pas adressée seulement à l'Église latine. C'est aussi une question que les Églises orientales catholiques s'adressent à elles-mêmes et qui leur fait se lancer à elles-mêmes le défi de la catholicité des Églises locales, qu'elles pourraient bien être les premières à pouvoir faire avancer.

1. Un défi

On connaît la réticence de certains évêques latins à accepter plusieurs évêques catholiques dans une même ville. Cette réticence ne se nourrit pas seulement de leur volonté de fidélité au 8e canon du premier concile œcuménique : "qu'il n'y ait qu'un seul évêque par ville". Elle se nourrit aussi de craintes très pratiques, liées aux possibles conflits de juridictions ou à l'affaiblissement du poids des catholiques dans leurs relations aux pouvoirs publics, parce qu'incapables de coordonner leurs points de vue. Et, on le sait bien, les dangers imaginaires déclenchent souvent plus de peur que les périls réels. Quelquefois, sans être jamais venus en Orient eux-mêmes, ils

(39) Cette Lettre de mars 2001, intitulée "Relations entre les Églises patriarcales catholiques et le Siège apostolique de Rome" a été publiée dans son original français par Élie HADDAD, *La collégialité épiscopale dans les Églises orientales catholiques (son expérience dans l'Église grecque melkite catholique)* (en arabe), Beyrouth, Université Saint Joseph, 2003, p. 257-273.

reprennent une formule facile et livresque, selon laquelle l'unité des chrétiens orientaux avec Rome aurait souvent confirmé leur division sur place.

Laissons ces craintes pour nous en tenir à la question théologique. Pour être catholique, il ne suffit pas que l'Église soit une et diverse à l'échelle du monde, il faut qu'elle le soit aussi *localement*. Les orthodoxes y sont très fidèles : nulle part en Orient, ils n'acceptent deux évêques dans une même ville. C'est seulement dans la diaspora qu'ils souffrent de cette difficulté, en tête de l'ordre du jour de leur prochain Concile, preuve de l'importance que lui accorde la théologie orientale. Et puisque le président du Conseil œcuménique des Églises, S.B. Aram Ier, réside ici à Antélias, il faut souligner que la catholicité de l'Église locale est une doctrine proprement chrétienne : le COE recherche aussi la catholicité de l'Église locale, selon la formule bien frappée : *One in each place* !

Une fois encore, nous voyons la profondeur de la vocation des Églises orientales catholiques dans l'universelle recherche d'une vraie catholicité et nous voyons ce que pourrait être leur contribution. Offrir en un lieu l'exemple d'une Église locale, véritablement une et diverse. Dissipons toute équivoque : il ne s'agit pas d'inviter ces Églises différentes à fusionner pour constituer un "catholicisme oriental" hybride, on l'a déjà dit. Il ne s'agit pas non plus de leur demander de devenir des laboratoires pour l'Église entière.

Bien plus simplement et plus immédiatement, il s'agirait pour elles de se saisir institutionnellement de l'invitation que leur fait déjà le canon 322 de collaborer efficacement dans chaque ville. Elles en ont le devoir et la possibilité. Elles montreraient ainsi

qu'il est possible, dans l'Orient catholique, d'atteindre dans la réalité cette unité recherchée partout ailleurs comme un idéal.

2. Actualité d'anciennes propositions

Un tel projet n'est pas très neuf. Il y a déjà 40 ans, un célèbre théologien maronite, le Père Youakim Moubarac, le formulait dans le tout premier numéro d'*Antiochena*, publication qui, entre autres idées, lança celle du synode maronite qui se réalise en 2004. Même si, 40 ans après, on n'utiliserait plus le même vocabulaire, voici ce qu'on lit avec intérêt au n. 24 de ses *Positions et propositions* :

"L'unification de la juridiction dans un territoire donné est commandée par l'unité de l'Église et sollicitée par sa tradition constante. *Là où les circonstances historiques ont établi une multiplicité d'évêques sur un même siège, cet état de choses doit être considéré comme anormal et provisoire*. Il aligne l'Église sur le statut des nations [phylétisme], statut qualifié traditionnellement de "monstrueux"(un corps avec deux ou plusieurs têtes). Il importe de remédier à cet état de choses, quand de nouvelles circonstances historiques le permettent et le requièrent"[40].

Le n° 24 affine l'idée : il ne s'agit pas de fusionner les Églises mais de susciter une coopération organique entre elles dans un même territoire :

"La réorganisation doit se faire non par la voie des suppressions mais par leur subordination consentie aux besoins du gouvernement de l'Église, de façon qu'on obtienne une autorité unique, responsable des intérêts généraux de l'Église,

(40) *Antiochena*, n° 1, 1964, p. 7, n° 23.

dans la sauvegarde des situations personnelles des communautés".

On aboutit ainsi au n° 29 à la formulation suivante :

"Un prélat (évêque) d'un rite particulier, collégialement uni aux prélats des autres rites, peut parfaitement présider aux destinées de l'Église dans la variété de ses rites".

Une telle idée peut faire peur. Ne va-t-on pas dériver vers un catholicisme oriental hybride, qui éloignera chacune des Églises catholiques de son Église sœur orthodoxe? Concrètement les arméniens catholiques ne vont-ils pas s'éloigner encore un peu plus des arméniens orthodoxes? Alors que leur vocation serait précisément de favoriser leur rapprochement. Toutefois, une fois clairement exprimés, de tels dangers sont sérieusement désamorcés. D'ailleurs, plutôt que de se fixer sur les dangers, ne conviendrait-il pas d'envisager les bénéfices à en retirer ? Ne seraient-ils pas nombreux ? Énumérons les plus importants, à notre sens.

Actuellement la requête de Nicée d'un seul évêque par ville est inopérante. On semble soit l'ignorer, soit vouloir la répéter matériellement, deux voies sans issue. Ne faudrait-il pas plutôt que des pasteurs chrétiens analysent sérieusement ce qu'est une ville aujourd'hui? A Beyrouth, Alep, Zahlé, Amman ou le Caire, quelles relations instaurer avec les pouvoirs publics, économiques, politiques, médiatiques et culturels? Telle est la pleine actualité de Nicée. Et parallèlement se demander le type d'unité de l'épiscopat, requis par ce type de ville?

Certes, au Liban, l'Assemblée des Patriarches et des évêques catholiques est plus qu'utile, comme le Saint Père le rappelle d'ailleurs dans son Exhortation apostolique pour le Liban, mais

elle ne répond pas directement à la question que l'on vient de poser.

Progresser sur ce point n'aiderait-il pas à résoudre les problèmes de la diaspora ? Les habitudes de collaboration cultivées dans la mère patrie ne peuvent que désamorcer les craintes de certains évêques latins attachés dans leur milieu à l'unité d'action pastorale.

Progresser sur ce point constituera un apport précieux à l'œcuménisme. Concrètement, avancer en ce sens rendra service à tous : ce problème se posera aussi dès que les orthodoxes byzantins et les autres orthodoxes orientaux seront rentrés en communion. Rappelons qu'en montrant une Église véritablement locale et catholique, les Églises orientales catholiques travaillent au bénéfice de tous : en Occident aussi, la théologie s'oriente dans cette direction : les premières réalisations concrètes ne nous viendront-elles pas du Proche-Orient ? Progresser dans ce domaine est possible. Contre les faits les arguments cessent de valoir. Pourquoi ne pas s'inspirer de l'expérience ? Dans son diocèse de Sarba, Mgr Guy-Paul Noujaim a mis par écrit ce qu'il lui a été possible de faire avec les autres évêques catholiques. Pourquoi ne pas le lire[41] et s'en inspirer librement ?

CONCLUSION

La Déclaration de Balamand est un signal sans équivoque, de portée historique. Une page se tourne dans l'Orient catholique, invité à passer de l'uniatisme à l'œcuménisme. Loin de

(41) Cf. *Le règlement intérieur du Conseil pastoral commun aux Eglises catholiques dans le cadre du Vicariat patriarcal de Sarba*, 1998 (fascicule trilingue : anglais, français et arabe).

représenter une inquiétude pour les Églises orientales catholiques, on a cru pouvoir montrer ici en quel sens c'était un nouveau moment de grâce pour elles.

D'une part, les Églises orientales catholiques rejoignent ainsi, sans réserve, le vaste mouvement œcuménique dans lequel Vatican II a vu "l'action de l'Esprit saint" car "Le Maître des siècles, qui poursuit son dessein de grâce avec sagesse et patience à l'égard des pécheurs que nous sommes, a commencé en ces derniers temps de répandre plus abondamment dans les chrétiens divisés entre eux l'esprit de repentir et le désir de l'union" (UR 1).

Dans ce cadre, la vocation des Églises orientales unies connaît une nouvelle actualité. Laissant derrière elles l'uniatisme, elles ont une mission double dans cette région du monde :

être véritablement catholiques, en tenant toute leur place dans l'Église catholique, en lui rappelant, avec doigté et humour, chaque fois que nécessaire, et sans doute ensemble plutôt que séparément, qu'on ne peut rétrécir la catholicité à la seule latinité.

être véritablement catholiques localement, car tel est l'idéal que l'on entr'aperçoit partout dans le monde chrétien et qu'elles seules peuvent mettre en œuvre plus rapidement que les autres.

Les Églises orientales catholiques voient s'ouvrir de nouveaux chemins devant elles. N'est-ce pas l'Esprit saint qui les inspire de s'y engager?

ANNEXE

Extraits de la Déclaration de Balamand*

n° 12

A cause de la manière dont catholiques et orthodoxes se considèrent à nouveau dans leur rapport au mystère de l'Église et se redécouvrent comme Églises sœurs, cette forme "d'apostolat missionnaire", [...] qui a été appelée "uniatisme", ne peut plus être acceptée ni en tant que méthode à suivre, ni en tant que modèle de l'unité recherchée par nos Églises.

n° 14

L'Église catholique et l'Église orthodoxe se reconnaissent mutuellement comme Églises sœurs, responsables ensemble du maintien de l'Église de Dieu dans la fidélité au dessein divin, tout spécialement en ce qui concerne l'unité. Selon les paroles du pape Jean-Paul II, l'effort œcuménique des Églises sœurs d'Orient et d'Occident, fondé dans le dialogue et la prière, recherche une communion parfaite et totale qui ne soit ni absorption ni fusion, mais rencontre dans la vérité et l'amour (*Slavorum Apostoli*, n. 27).

n° 22

L'action pastorale de l'Église catholique tant latine qu'orientale ne tend plus à faire passer les fidèles d'une Église à l'autre; c'est-à-dire ne vise plus au prosélytisme parmi les orthodoxes [...] Dans ces perspectives, pour qu'il n'y ait plus place pour la méfiance et la suspicion, il est nécessaire qu'il y ait une information réciproque sur les divers projets pastoraux et qu'ainsi puisse s'amorcer et se développer une collaboration entre les évêques et tous les responsables de nos Églises.

n° 30

Pour préparer l'avenir des relations entre les deux Églises, en dépassant l'ecclésiologie périmée du retour à l'Église catholique, [...] on donnera une attention spéciale à la préparation des futurs prêtres [...]. On doit offrir à tous une présentation honnête et globale de l'histoire, tendant à une historiographie concordante ou même commune des deux Églises.

*On trouve le texte complet de la déclaration dans DC 90, 1993, p. 711-714.

Deuxième conférence

Jeudi 22 avril 2004,
Centre pastoral diocésain à
l'Archevêché maronite d'Antélias, Antélias

Présentation

Excellences,
Chers Pères, Frères et Sœurs,
Très Cher Père et Ami Hervé Legrand,

Le 30 octobre 1984, et après m'avoir accompagné six ans durant, vous étiez à la Sorbonne, aux côtés du P. Youakim Moubarac, dans le Jury de ma thèse de doctorat sur « la formation du clergé séculier dans l'Eglise maronite contemporaine ». Vous aviez parlé de « la manière propre qui me faisait conjuguer la fidélité à la tradition d'Antioche avec la fidélité à la communion avec Rome ». Et vous aviez cité la formule du P. Moubarac que « tous les maronites qui furent vraiment grands le furent dans la fidélité avec Rome, sans pour autant devenir latinisants».

Et vous vous étiez attardés, tous les deux, sur le chapitre du Synode libanais de 1736 comme exemple de mode d'expression d'une Eglise locale, et du processus de sa réception par l'Eglise de Rome, par les autres Eglises catholiques d'Orient et par l'Eglise maronite elle-même, un processus qui a pris non moins de deux cents ans. Et vous aviez terminé en invitant les Maronites à promouvoir un nouveau Synode libanais devenu urgent pour leur Eglise qui connaissait une forte extension, accélérée par la guerre, au-delà du territoire patriarcal d'Antioche.

Quelques mois plus tard, en juillet 1985, P. Moubarac était appelé par le P. Youssef Béchara, alors Recteur du Séminaire patriarcal maronite à Ghazir et Président de l'Amicale du Clergé, à prêcher la retraite annuelle de l'Amicale. Il choisit pour thème: « La reconnaissance des signes de la maronité et le retour aux sources » ; et profita du dernier prêche pour proposer son projet de démarche synodale au sein de l'Eglise maronite, projet qu'il portait dans son cœur depuis bien longtemps, et qui devrait aboutir à la tenue d'un nouveau Synode libanais.

P. Moubarac était, en effet, habité par trois convictions :

la première: il n'y a pas de réforme dans l'Eglise en dehors de l'action synodale ;

la deuxième: il n'y a pas de réforme synodale dans l'Eglise sans une renaissance spirituelle et un retour aux sources;

La troisième: l'œuvre de réforme synodale dans l'Eglise maronite se réalise à travers les institutions, dont deux particulièrement importantes : le séminaire, où se forment les prêtres de demain, et l'Amicale du Clergé, où des prêtres et des évêques œuvrent ensemble pour le renouveau du Peuple de Dieu.

L'Amicale du Clergé prit à cœur ce projet d'avenir et commença discrètement le cheminement à partir du séminaire. Puis elle l'élargit peu à peu à des laïcs et des représentants des Evêques et des Supérieurs généraux des Congrégations maronites.

Après le lancement d'une « Consultation pastorale en vue d'une démarche synodale maronite » (le 2 mars 1986) et les

célébrations du 250e anniversaire du Synode libanais (fin septembre 1986), le synode des évêques nomma, le 6 juin 1987, une Commission épiscopale et la pressa «d'étudier les circonstances adéquates et de préparer le terrain à la tenue d'un synode maronite général qui réviserait les affaires ecclésiales».

Mgr Youssef Béchara, devenu entre-temps archevêque d'Antélias, accueillit, dans ces lieux mêmes où nous sommes, la Commission conciliaire qui s'installa et mena à bien ses travaux, malgré les difficultés et les contre-temps de 1989-1990, jusqu'au 6 juin 2002, date à laquelle le synode des évêques prit la décision de la tenue du synode patriarcal maronite à partir de juin 2003.

La première session eut lieu, en effet, du 1er au 21 juin 2003 au «Cénacle» de Notre Dame du Mont et fut l'occasion d'une «joie ineffable pour la rencontre de toute la famille maronite, sous la présidence de son Patriarche, pour la première fois depuis que l'Eglise maronite s'est répandue dans le monde».

Très cher Père, Professeur et ami Hervé Legrand,

Aujourd'hui, vingt ans après votre proposition à la Sorbonne, après la réussite de la première session et en prévision de la deuxième session au mois d'octobre 2004, le Secrétariat général du Synode, présidé par S. Exc. Mgr Youssef Béchara (secondé par trois de vos anciens étudiants à Paris), fait appel à vous pour cette série de conférences.

Vous êtes là ce soir, mais sans le P. Moubarac cette-fois-ci -il faut dire qu'il est plus que jamais présent- pour nous entretenir sur «la démarche synodale dans l'Eglise : son enracinement traditionnel et son actualité après Vatican II» et nous faire profiter de votre longue et riche expérience théologique, ecclésiologique et canonique; et ce dans une perspective d'avenir pour une

meilleure conjugaison entre la fidélité à la tradition d'Antioche et la fidélité à la communion avec Rome.

Votre présence aujourd'hui dans ce lieu rénové est donc hautement symbolique.

Nous sommes en plein synode et à l'écoute de ce que dira l'Esprit à notre Eglise, désormais aux dimensions du monde, dans les situations et les réalités nouvelles.

Il nous restera sûrement à redoubler d'efforts pour réussir la deuxième session, mais surtout pour réussir le pari de la réception de ce synode une fois terminé.

P. Mounir KHAIRALLAH

Membre du Secrétariat
du
Synode Patriarcal Maronite

Deuxième conférence

« La démarche synodale dans l'Eglise : son enracinement traditionnel et son actualité après Vatican II »

La démarche synodale que l'Église maronite entreprend actuellement représente un moment important de son histoire, car son dernier synode remonte à 1856. C'est déjà une figure lointaine dans le temps, et plus encore dans son déroulement : il ne dura que trois jours, -cette fois-ci, il y aura plusieurs sessions- ; seuls les évêques et trois abbés y participèrent[1], alors que la présente Assemblée est une représentation des Maronites du monde entier, majoritairement laïque, où les femmes ont leur place. Du fait de ces caractéristiques, cette Assemblée pourrait bien éclipser définitivement le synode de 1856, déjà un peu oublié, et prendre la suite du fameux synode du Mont-Liban de 1736, dont les autres conciles du XVIIIe s. et du tout début du XIXe s. ne furent que l'application.

Convoquer une telle Assemblée représente, en soi, un acte de confiance en l'Esprit Saint. L'Assemblée même et ses débats seront encore plus une démarche spirituelle : on y évaluera ensemble, au miroir de l'Évangile, la vie actuelle de l'Église et la manière dont elle pourrait relever les défis du présent et du proche avenir. Dans sa forme même, elle valorise l'écoute mutuelle, dans la conviction que l'ensemble des dons du Saint-

(1) L'article *Maronite (Église)* du *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, Paris 1927, col. 106 indique à tort que "les recteurs des missions latins et quelques notables de la nation" y furent invités. Le rapport du délégué apostolique dit explicitement le contraire, comme le note C. DE CLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. XI, Paris 1952, p. 668, note 3.

Esprit ne se trouve que dans l'ensemble de l'Église, et elle se fonde dans la confiance en la promesse du Seigneur : "Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux"(Mt 18, 20). Enfin, du fait qu'elle se trouve pratiquement sans précédent, cette assemblée sera forcément un événement, peut-être un de ces événements par lesquels Dieu visite son Peuple.

L'assoupissement ne sied pas à un tel temps de grâce, qu'il convient de vivre dans la plénitude de toutes ses dimensions. La présente réflexion n'en retiendra qu'une, celle de la synodalité. On commencera par décrire le plus clairement possible ce qu'est une Assemblée patriarcale, en décrivant ses caractéristiques propres, avant de situer cette expression particulière de la synodalité dans le cadre plus large de la synodalité de l'Église en tant que telle.

I. QU'EST-CE QU'UNE ASSEMBLÉE PATRIARCALE?

La démarche synodale que vous entreprenez se nomme techniquement, dans le langage du CCEO (can. 140), une Assemblée patriarcale (*Conventus patriarcalis)*. En français courant, cette assemblée est souvent désignée comme étant un synode patriarcal[2]; ce qu'on comprend bien, car "Assemblée patriarcale", terme nouveau, n'est pas encore familier[3]. Certes, seule comptera la désignation officielle de cette assemblée en

(2) Voir l'intéressant historique qui porte ce titre, Mounir KHAIRALLAH, " Le Synode Patriarcal Maronite : période préparatoire", *Proche-Orient Chrétien* 53, 2003, p. 51-62.

(3) C'est en effet une création du CCEO promulgué en 1990.

arabe comme *majma'*. Cette remarque n'est pas motivée par la crainte de voir se répéter les péripéties consécutives aux deux versions, arabe et latine, du synode de Louaïzé de 1736 présidé par Assemani, péripéties que le Père Elias Attalah vient de retracer[4]. Il n'y a même pas lieu de s'en soucier car les Actes d'une Assemblée patriarcale, qui est un conseil consultatif, n'ont pas besoin, pour être publiés, de la *recognitio*, c'est-à-dire d'un visa délivré par les autorités compétentes du Saint-Siège. Cependant, tout naturellement, en signe de communion et pour une information tout à fait nécessaire, ces Actes lui seront certainement communiqués. Selon le droit, donc, seul le synode des évêques est habilité à prendre des décisions qui auront force de loi, mais il revient à l'Assemblée patriarcale de préparer ces mesures le plus soigneusement possible et de les tester.

Ces précisions juridiques ont leur importance. Mais il est plus important encore que l'assemblée s'attelle à la tâche urgente, souhaitée par les Maronites du Liban et du monde entier, de voir leur Église, maintenant sortie de ses grandes épreuves, faire son "aggiornamento", renforcer sa solidarité, affronter les défis du IIIe millénaire dans ses relations avec la société environnante, les autres Églises chrétiennes et aussi au sein de la communion catholique. Alors assemblée, synode, *majlis*, ou *majma'*, quelle importance ? L'essentiel n'est-il pas d'inventorier les problèmes et d'y trouver des solutions ensemble ? Et quand bien même on ne pourra pas les résoudre immédiatement, comme c'est probable, on pourra, du moins, mettre en place des procédures pour assurer une évaluation permanente des questions… C'est ainsi que les Maronites assumeront la responsabilité de leur avenir.

(4) Elias ATALLAH, *Le synode libanais de 1736*, 2 tomes, Paris, Letouzey et Ané, 2002.

C'est bien vrai. Toutefois le statut juridique effectif de l'Assemblée patriarcale n'est pas insignifiant. Une telle assemblée est irremplaçable pour préparer les décisions, mais ce n'est pas elle qui les prendra; seul le synode des évêques de l'Église patriarcale y est habilité. Pourquoi, dès lors, si l'on ne prend pas de décisions, consentir tant de sacrifices pour y participer ? Creusons encore l'objection : il est probable que les évêques, réunis autour du patriarche, pourraient prendre des décisions équivalentes beaucoup plus rapidement, et à moindres frais. C'est indéniable. Mais il faut se le demander, est-ce que ces décisions seraient aussi affinées et aussi efficaces ? Poser la question, c'est déjà y répondre : l'immense bénéfice d'une assemblée c'est, pour les responsables épiscopaux, de recueillir l'information nécessaire à leurs décisions, et pour les participants de se faire entendre et de diffuser les informations qu'ils pensent utiles au bien commun. D'ailleurs l'opération "information" ne s'arrête pas là : une telle assemblée est aussi l'occasion de se faire connaître au dehors, auprès des chrétiens des autres Églises ainsi que dans la société environnante. Ainsi le canon 144, § 4 prévoit expressément la possibilité d'inviter des représentants d'autres Églises. On aurait bien tort de se priver de cette possibilité, car on se rappelle encore combien fut positive la présence des observateurs à Vatican II. Bref, une assemblée sans pouvoir législatif est loin d'être une assemblée sans pouvoir ! Si l'on consent à utiliser des catégories séculières, ne se trouve-t-on pas ici devant une sorte de quatrième pouvoir, qu'on ne peut négliger de nos jours ? Il est probable d'ailleurs que l'Assemblée patriarcale maronite constituera un précédent pour d'autres.

Voilà pour la réalité juridique. L'Assemblée patriarcale actuelle (*majma'*), désignée fréquemment comme synode en français et en anglais, n'est donc pas juridiquement la continuation ou la reprise des fameux synodes des XVIIe et XVIIIe siècles, comme le croient sans doute certains fidèles. Il ne s'agit pas non plus de la reviviscence du *majlis el milli*, terme dont on désignait les assemblées de droit public ecclésiastique qui, dans l'Empire ottoman d'avant 1918, chez les Arméniens, les Melkites, les Coptes, etc., rassemblaient clercs et notables (pendant longtemps très influents) pour traiter des intérêts religieux comme des affaires civiles et politiques de la nation. Ce type d'assemblée perdure toujours dans l'Église copte orthodoxe, y conservant un réel pouvoir décisionnel, par exemple pour l'élection du patriarche. La composition du *majma'* patriarcal actuel est en revanche la traduction directe du souci de Vatican II de favoriser une plus grande participation des laïcs dans la vie de l'Église. Certains prêtres et laïcs en sont très désireux ; d'autres s'intéressent moins à la participation comme telle et sont plus soucieux d'obtenir tel changement qui leur tient à cœur.

Bref, pour rendre le terme technique du CCEO, le terme arabe de *majma'* n'est pas plus précis que celui de synode en français, puisqu'il peut désigner soit un concile, qu'il soit œcuménique ou simplement plénier, soit un synode ou une Assemblée patriarcale. En français comme en anglais, la démarche synodale en cours doit être désignée comme Assemblée patriarcale, si l'on veut être formel, ce qui peut être utile. Ce n'est là qu'une manifestation de la synodalité générale de l'Église, qui peut prendre encore d'autres formes.

Ces remarques, un peu lourdes, ont pour seul but de faciliter la communication entre les membres de l'Assemblée, et entre celle-ci et ses partenaires extérieurs. Cette communication est à gérer avec attention car très normalement, dans les débats, les

réactions spontanées des uns et des autres vont différer. Très peu de participants, provenant des *diasporas* occidentales, voudront voir dans l'assemblée une sorte de parlement des Maronites du monde entier. Mais ils pourraient se sentir plus frustrés que d'autres, en apprenant que seuls les évêques décideront au terme, ou encore en constatant que les procédures de l'assemblée s'éloignent de celles auxquelles ils sont habitués, ou encore si ces procédures étaient transgressées, même avec les meilleures intentions.

Aussi pour ne créer aucun malentendu, avant de développer des perspectives théologiques sur la synodalité en général, une relecture attentive du canon 140, qui assigne ses buts à l'Assemblée patriarcale, s'impose, moins pour les membres du synode, qui y seront attentifs, qu'à destination de ceux qui ne sont pas membres actifs de l'assemblée. Selon ce canon, l'Assemblée patriarcale, est "un conseil consultatif, de toute l'Église, présidé par le patriarche". Son but est défini à la fois très clairement et très largement. Cette assemblée a pour tâche d'apporter "une aide au patriarche et au synode des évêques de l'Église patriarcale dans les affaires de grande importance qui doivent être traitées,

- surtout pour adapter les formes et les moyens de l'apostolat ainsi que la discipline ecclésiastique aux circonstances du temps [aggiornamento] et au bien commun de l'Église propre,
- en tenant compte aussi du bien commun de tout le territoire où existent plusieurs Églises du territoire propre."

De la lecture de ce canon, il ressort avec évidence que cette assemblée est une assemblée consultative. Ce statut peut déplaire à certains qui ne manqueront pas de souligner qu'il s'agit d'une

"assemblée purement consultative". Quelques autres, ou les mêmes, en appelleront à la tradition maronite du temps où les Khazen, les Khoury, les Hobeiche et d'autres cheikhs maronites gouvernaient vraiment la nation avec le patriarche. Peut-être quelques militants pour la "démocratisation de l'Église" rejoindront les premiers pour déplorer qu'en cette assemblée "tout le pouvoir reste aux mains du haut clergé, tandis que les prêtres et les laïcs n'ont que le droit de parler".

Laissons-là une imagination qui n'a que peu de rapport avec la réalité, pour revenir au canon 140 qui circonscrit la tâche d'une Assemblée patriarcale :

- Il s'agit de s'exprimer responsablement, en tant que personne et en tant qu'assemblée, sur toutes les affaires de grande importance que le patriarche ou le synode auront mises à l'ordre du jour. Quant à cet ordre du jour, le canon 144 fait un devoir au patriarche de l'établir, en recueillant les propositions de chacune et de chacun des fidèles, avec l'aide de commissions adéquates.
- On doit tenir compte du bien de tout le territoire et, pour ce faire, il est conseillé au canon 143, § 3 d'inviter des membres des autres Églises catholiques, ce qui favorisera la catholicité de l'Église du lieu, domaine où les Églises orientales catholiques peuvent progresser.
- De plus, il est conseillé d'inviter des représentants des autres Églises chrétiennes (can. 143, § 4), ce qui honorera, de façon efficace, l'engagement œcuménique irréversible de l'Église catholique. Vu ce qu'est la vie sociale, et le rôle que la rumeur y joue (qui va même jusqu'à soupçonner de complots "le Vatican" ou les "jésuites"!), il s'impose

d'informer sans réserves sur ce que l'on fait : "Venez et voyez, nous n'avons rien à cacher. Voici nos problèmes, nos pauvretés, nos points aveugles ; mais aussi nos richesses, nos ressources spirituelles et humaines". C'est ainsi que se construisent la confiance et la fraternité[5]: qu'on se rappelle la présence si positive des "observateurs " à Vatican II.

- Enfin, votre droit particulier vous a permis d'inviter des représentants des autres religions, initiative des plus heureuses.

Dans l'Assemblée patriarcale, par analogie avec les assemblées éparchiales (CCEO, can. 240 § 4), "toutes les questions proposées seront soumises à la libre discussion dans les sessions". Si quelqu'un voulait récuser cette analogie parce que cela n'y est pas dit, ce serait à tort car le canon 15 § 3 impose la même liberté, en la circonstance :

"Selon le savoir, la compétence et le prestige dont ils jouissent, [les fidèles chrétiens] ont le devoir, et même parfois l'obligation de donner aux Pasteurs de l'Église leur opinion sur ce qui touche le bien de l'Église et de la faire connaître à tous les autres fidèles chrétiens, restant saufs l'intégrité de la foi et des mœurs et le respect dû aux mêmes Pasteurs".

Le seul fait d'être membre de l'Assemblée patriarcale fait entrer dans cette catégorie de fidèles.

Soulignons, enfin, que le synode patriarcal sera le destinataire des travaux. A la différence des conférences épiscopales, qui

(5) On comparera avec le Synode du Mont-Liban, *Pars Prima, cap.* I, canon 5 qui demande aux Maronites d'éviter le contact trop fréquent avec les non-catholiques dans la vie civile et de leur interdire l'accès de leurs églises, voir Mansi 38, col. 30.

tiennent leur existence de leur institution par le pape, et qui sont de simples instances pastorales, sans pouvoir judiciaire ou magistériel[6], avec un pouvoir législatif très restreint, le synode patriarcal a tout pouvoir législatif et judiciaire, car on considère qu'il participe à l'exercice du pouvoir suprême dans l'Église. C'est dire que si le travail de l'Assemblée est bien fait, il a toutes chances d'avoir un effet immédiat. L'Assemblée patriarcale est donc une figure particulière de la synodalité foncière de l'Église que Vatican II a expérimentée[7] et qu'il a souhaité revivifier dans tous les registres de la vie de l'Église. Nous allons maintenant nous intéresser à cette synodalité foncière, afin de mieux prendre la mesure de ce dont l'Assemblée synodale est l'expression et qu'elle ne manquera pas de développer.

II. CE QUE LES MOTS DE LA TRADITION NOUS APPRENNENT DE LA SYNODALITÉ FONCIÈRE DE L'EGLISE

Dans leur usage savant, les mots "synode" et "concile" ont le même sens, la seule différence entre eux étant que le premier provient du grec et le second du latin. C'est seulement en français contemporain que ces deux termes se sont spécialisés. Le concile désigne désormais un synode de plus grande autorité, -ainsi parlera-t-on d'un concile œcuménique ou du concile local de Moscou-, tandis que le synode désignera une assemblée de moindre autorité (le synode diocésain) ou de nature permanente (le

(6) Sauf si les évêques étaient unanimes, auquel cas leur magistère serait authentique, cf. *Apostolos suos* n° 22, AAS 90, 1998, p. 656 ; DC 95, 1998, p. 757.

(7) Voir sur ce point Y. CONGAR, "Remarques sur le concile comme assemblée et sur la conciliarité foncière de l'Église", *Le concile au jour le jour. Deuxième session*, Paris, Ed. du Cerf, 1964, p. 9-39.

Saint Synode de l'Église de Grèce). Mais cette spécialisation du vocabulaire n'est toujours pas faite, par exemple, dans le latin de Vatican II, comme le montre la première phrase de la Constitution dogmatique sur l'Église : "*Haec sacrosancta Synodus, in Spiritu Sancto congregata* : ce très saint synode rassemblé dans l'Esprit Saint".

La philologie est fort instructive concernant le sens de nos deux termes. Un *sunodos* est un compagnon de voyage ; c'est aussi le fait de faire route ensemble, de se réunir, de constituer une assemblée ; par extension le mot signifie tout simplement l'Église[8]. Un *concilium* est une assemblée qui résulte d'une convocation (*con-calere*), ce qui rejoint l'étymologie même du mot Église, qui vient du grec *ekklèsia* (de *ek-kaleo*), qui signifie également convocation, l'Église étant la Convocation de Dieu.

On ne force donc pas le sens de ces constats en concluant que la structure synodale ou conciliaire de l'Église appartient à son essence. Une Église sans assemblées, sans conciles, sans synodes, serait une anomalie. On doit donc prêter une particulière attention aux manifestations synodales de la vie de l'Église et commencer par remarquer que, pour l'Église catholique, et aussi pour l'Église orthodoxe, l'autorité suprême réside dans les conciles œcuméniques, c'est-à-dire dans l'assemblée qui réunit tous les chefs des Églises locales, l'évêque de Rome inclus.

D'où vient l'importance accordée à ce type d'assemblées, et aux assemblées en général, dans l'Église ? On l'a déjà dit, c'est une confiance faite à la promesse de Jésus en Mt 18, 20, référence scripturaire la plus fréquente dans la tradition à ce sujet. Dès saint

(8) Voir G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford, 1968, p. 1334-1335.

Irénée de Lyon, l'assemblée est le lieu de la Vérité[9]. Hippolyte de Rome valorise l'assemblée chrétienne comme le lieu "où fleurit l'Esprit"[10].

C'est dans de telles assemblées que le Saint Esprit permet de trouver l'unanimité. Puisque les Maronites sont des antiochiens, comment ne pas citer le texte, si significatif en son vocabulaire, élaboré par les Pères du concile d'Antioche de 341 ? Ils ne cessent d'attribuer au Saint Esprit le consensus obtenu et espèrent encore l'élargir pour la même raison :

"La grâce et la vérité de Jésus-Christ, notre Seigneur et notre Sauveur, visitant la sainte Église d'Antioche et l'unifiant par le lien de la concorde de l'Esprit très pacifique, obtint de grands résultats, inspirés par l'Esprit de sainteté et de paix, et ceci même qui a été trouvé juste est porté à votre connaissance (...), les évêques ayant été rassemblés de leurs diverses provinces avec nous tous à Antioche. Faisant confiance à la grâce du Seigneur et à l'Esprit, nous pensons que vous serez vous-mêmes d'accord avec nous et, qu'appuyés sur la prière, mieux gardés et présents dans l'Esprit Saint, vous tomberez d'accord sur les points définis et que, corroborant ce qui a paru juste, vous souscrirez avec nous à l'accord obtenu grâce au Saint-Esprit"[11].

Certes, par sa rhétorique, ce texte pourrait dangereusement laisser croire que le consensus est automatiquement assuré aux conciles. L'histoire réelle nous montre que tous les conciles, à

(9) *Adversus haereses* III, 24, 1 (SC 211, p. 474-475) : "Là où est l'assemblée, là est aussi l'Esprit de Dieu ; et "Là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce. Et l'Esprit est Vérité".

(10) *Tradition apostolique* 35 (SC 11 bis, p. 118-119).

(11) HARDUIN, *Acta conciliorum* I, 590 B

commencer par les conciles œcuméniques furent conflictuels[12], et que, jusqu'à Vatican II, ils se concluaient toujours par des anathèmes, excluant de la communion. Cette rhétorique nous instruit cependant positivement sur leur mode de fonctionnement: ils se refusent à trancher les débats par des décisions majoritaires et se sentent obligés de construire des consensus, à la différence des assemblées parlementaires, point sur lequel il pourra être utile de revenir.

Un dernier constat, de grand intérêt pour nous, s'impose encore : la vie conciliaire valorise le débat entre les croyants. A ce sujet, il vaut la peine de citer saint Thomas d'Aquin qui s'élève contre les chrétiens qui, pour trouver réponse à leurs questions, ouvrent leur Bible au hasard. Dans cette façon de faire, qui semble reprendre vie dans certains milieux, il voit même un péché : "car, au lieu de rechercher l'accord avec les autres, on fait injure au Saint Esprit que l'on croit avec fermeté être présent dans l'Église et dans les assemblées"[13].

III. L'ARTICULATION DES RESPONSABILITÉS DE "TOUS" ET DE "QUELQUES-UNS", FONDEMENT DU "NOUS" DES CHRÉTIENS ET DE LA VIE SYNODALE

Au cours de la période tout à fait moderne de l'histoire de l'Église latine, on a souvent perdu de vue le rôle actif des chrétiens dans l'Église, comme le rôle actif des Églises dans la communion de l'Église. Les raisons en sont complexes et il serait difficile de les analyser brièvement. L'une d'entre elles se trouve dans la croyance, adoptée par l'ecclésiologie de la Contre Réforme, notamment sous l'influence de Bellarmin qui, dans sa

(13) Quodlibet XII, 36 (35 dans l'édition de Parme).

IIIe controverse générale, consacrée au souverain pontife, s'attache à prouver que la monarchie l'emporte sur toutes les autres formes de gouvernement, et que saint Pierre a reçu un tel pouvoir monarchique en Mt 16[14]. Comme il s'agit de surcroît d'une monarchie absolue[15], et qu'un tel régime est préconisé équivalemment pour l'évêque, on voit le problème de crédibilité œcuménique ainsi posé, et déjà le grave problème pastoral. Un tel schéma a, de fait, contribué à la passivité des laïcs, qui se vérifiait moins sous l'Ancien Régime et pas du tout à l'époque patristique et que K. Delahaye décrivait comme suit, il y a un demi-siècle :

"L'Église se compose de deux groupes, dont l'un est, de par son essence, le seul sujet, et l'autre, de par son essence, seulement objet de son activité pastorale", alors que "l'Église ancienne voit pareillement tous les saints (tous ses membres) comme étant sujets et objets de l'Église dans son action de salut"[16].

Une Église ainsi structurée serait peut-être adaptée à des populations rurales peu instruites ; mais à coup sûr, elle ne saurait survivre dans les sociétés modernes, complexes, instruites et démocratiques. Il ne s'agit pas de rêver d'une Église où tous les membres auraient le même accès à la parole, les mêmes capacités d'action et le même engagement chrétien, mais de se demander si la scission en gouvernants et gouvernés, enseignants et

(14) Ed. de Venise, 1587, p. 27-28.

(15) On la définit comme le "régime politique où le détenteur de la puissance attachée à sa personne, concentrant entre ses mains tous les pouvoirs, gouverne sans aucun contrôle", Henri MOREL, *Dictionnaire de philosophie politique*, publié sous la direction de Ph. Raynaud et S. Rials. Paris, PUF, 1996, p. 1-8.

(16) K. DELAHAYE, "Ecclesia Mater" *chez les Pères les Pères des trois premiers siècles*, (Unam Sanctam 46), Paris, Ed. du Cerf, 1964, p. 198 (l'édition originale allemande est de 1958).

enseignés, célébrants et assistants qui fut prônée naguère, même par certains papes[17], est conforme au Nouveau Testament et à la Tradition. L'équilibre entre "tous" et "quelques-uns" que nous offrent l'Église primitive et la liturgie est bien différent, et semble bien être normatif. Nous allons donc l'explorer, en nous reportant au Nouveau Testament, au langage de la liturgie, et à celui des institutions[18]. On verra ensuite comment le respect de cet équilibre pourrait être bénéfique tant pour la pastorale que pour l'œcuménisme.

1. L'articulation entre "tous", "quelques-uns" et "un seul" selon le Nouveau Testament.

Deux textes sont particulièrement parlants au sujet de la manière dont l'Église primitive conçoit la répartition des responsabilités en son sein. Il s'agit d'Ac 1, 15-26 qui traite d'une affaire d'importance : le remplacement de Judas dans le groupe des Douze après la défection et le suicide de Judas, pour que ce groupe demeure une interpellation à l'adresse du peuple juif. Pierre ne se prévaut pas de l'autorité qu'il aurait reçue du

(17) Les expressions que saint Pie X en a données dans ses encycliques *Vehementer* (1906) ou *Pascendi* (1907) - avec sa fameuse phrase " Voici, vénérables frères, que nous voyons déjà se manifester cette doctrine très funeste qui présente les laïcs comme un élément de progrès dans l'Église" - sont trop connues et désormais trop lointaines pour qu'il soit utile de les reproduire. En revanche, il est significatif que le Code de droit canonique de 1917, resté en vigueur jusqu'en 1983, ne comportât qu'un unique canon général et positif concernant les laïcs (can. 682), libellé comme suit : " Les laïcs ont le droit de recevoir du clergé, conformément aux règles de la discipline ecclésiastique, les biens spirituels et spécialement les secours nécessaires au salut".

(18) Dans cette section, nous nous inspirons étroitement de quelques réflexions en ce sens, que nous avons déjà publiées, cf. Hervé LEGRAND, "Le rôle des communautés locales dans l'appel, l'envoi, la réception et le soutien des laïcs recevant une charge ecclésiale", *La Maison-Dieu* n° 215, 1998/3, p. 9-32.

Christ, pour y procéder seul. Bien différemment, il s'adresse en personne (*un seul*) à "l'assemblée plénière des frères" (*tous*) : environ cent-vingt personnes. L'assemblée ne reste pas passive et propose deux personnes. Ni Pierre ni les Onze ne choisissent l'un des deux. On remet ce choix à Dieu par tirage au sort.

Dans un second passage (Ac 6, 1-16), les Douze (*quelques-uns*) convoquent une assemblée plénière (*tous*). Il s'agit cette fois de résoudre un conflit entre les chrétiens d'origine palestinienne et ceux de la *diaspora* au sujet du soutien à apporter à leurs veuves respectives. Là encore on constate que les Douze n'entrent pas dans un schéma "commandement et exécution !" : ils font "une proposition" et l'on note soigneusement qu'elle fut "agréée par toute l'assemblée". Cette dernière (*tous*) présente les Sept (*quelques-uns*) qui sont alors chargés du ministère qui permet de résoudre le conflit.

Loin d'être spécifique des Actes des Apôtres, cette articulation parcourt tout le Nouveau Testament. Ainsi Jésus lui-même a choisi les Douze (*quelques-uns*), puis les soixante-dix (*quelques-uns*) parmi ses disciples (*tous*). Et parmi les Douze (*quelques-uns*), il distingue Pierre (*un seul*). La même articulation se retrouve dans les communautés pauliniennes. C'est à *tous* les croyants que Paul demande de faire preuve d'intelligence (1 Co 14, 13-19), de discerner les esprits et de "vérifier tout" (1 Th 5, 19-21), d'avoir de l'esprit critique vis-à-vis de leurs pasteurs (1 Co 10, 15 et 11, 13). Au lieu d'ajouter des références, explicitons le fondement du partenariat qu'ils révèlent entre "tous" les chrétiens et les "quelques-uns" qui sont à leur tête.

La clé de cette articulation est simple : dans l'Église tous ont reçu un don à faire valoir au bénéfice des autres : "A *chacun* la

manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien *commun*" (1 Co 12, 7). Saint Pierre a la même ecclésiologie : "Mettez-vous chacun, selon le don reçu, au service les uns des autres, comme de bons intendants de la grâce de Dieu, variée en ses effets" (1 P. 4, 10). C'est ainsi que l'Esprit Saint maintient l'ordre dans l'Église (1 Co 14, 31), qui est l'unique Corps du Christ, doté d'une diversité de membres, collaborant au bien de l'ensemble (1 Co 12, 14 -31).

Cette restitution sommaire de l'articulation solidaire entre tous et quelques-uns est évidemment la base de la structure identique des célébrations liturgiques et de l'activité synodale dans l'Église.

2. La liturgie comme expression du "nous" des chrétiens

Pour des chrétiens de tradition syriaque ce point est familier. Un commentaire de Jacques d'Édesse sur le dialogue introduisant la Préface, souligne cette articulation dans la célébration même de l'Eucharistie où l'évêque, qui seul prononce l'anaphore, le fait après en avoir reçu mandat du peuple :

"L'évêque ayant fait sa monition, les fidèles lui donnent leur accord, en reconnaissant l'excellence de son intention, et eux avec lui et lui avec eux forment un unique corps du Christ, doté d'une même pensée, et alors le prêtre se tourne vers Dieu..."[19].

Les Latins en ont repris conscience avec Vatican II, notamment quand la Constitution sur la Liturgie de Vatican II déclare :

"Les actions liturgiques appartiennent au corps tout entier de l'Église (...) mais elles atteignent chacun de ses membres, de

(19) J.S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, t. I, p. 481-482.

façon diverse, selon la diversité des ordres, des fonctions, de la participation effective" (n° 26).

La doctrine sur ce point ne souffre pas de doute : tous les textes des prières eucharistiques, anciennes et nouvelles, sont sur le mode du "nous". Il n'exprime ni le pluriel de majesté de l'évêque ou du prêtre qui préside ni le pluriel grammatical des concélébrants, mais celui de tous les membres de l'assemblée s'exprimant en corps[20]. Si l'on veut bien accorder crédit à l'adage "'*lex orandi, lex credendi*"[21], cette unanimité du langage liturgique pose une question théologiquement inévitable : peut-on justifier que la structure de l'Église, en prière devant Dieu, n'ait aucune correspondance au plan de ses institutions, ou même qu'elle puisse être contredite par ses institutions ?

3. Les instances de gouvernement de l'Église ancienne articulaient la relation entre "un", "tous", "quelques-uns".

Si tous sont habilités à dire "nous" ensemble dans la prière liturgique, ils sont aussi habilités à dire "nous" ensemble dans la vie de l'Église. On le voit par exemple dans la Correspondance de saint Cyprien de Carthage (milieu du IIIe s.), de façon tout à fait claire. Ainsi, dans sa Lettre 14 qui concerne la réconciliation des chrétiens qui ont apostasié pendant la persécution, il estime de son devoir :

(20) Dans son commentaire sur la réforme liturgique de Vatican II, Y. Congar met ce point bien en valeur : " L'"ecclesia" ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique" dans *La liturgie après Vatican II*, (Unam Sanctam 66), Paris, Ed. du Cerf, 1967, p. 241-282.

(21) Littéralement "notre foi doit se régler sur le contenu de la prière de l'Église". On pourrait ajouter que la manière de vivre en Église (*lex vitae ecclesiae*) doit se régler sur cette même prière.

"d'étudier en commun ce que demande le gouvernement de l'Église, et, après l'avoir examiné tous ensemble, d'en décider exactement" ajoutant ne pouvoir répondre à la question posée "m'étant fait une règle, dès le début de mon épiscopat, de ne rien décider sans votre conseil à vous les prêtres, et sans le suffrage du peuple, d'après mon opinion personnelle"[22].

Dans une question qui touche encore de plus près au gouvernement de l'Église, puisqu'il s'agit du statut des clercs, saint Cyprien agit une nouvelle fois synodalement dans la claire conscience que tous sont concernés même si la décision dernière lui revient :

"Sur ce point, je ne crois pas pouvoir donner mon avis tout seul : beaucoup de membres du clergé sont encore absents [...] et d'autre part, je dois connaître des cas particuliers et en étudier soigneusement la solution, non seulement avec mes collègues les évêques, mais aussi avec le peuple tout entier. Il faut en effet tout bien penser et balancer, avant de donner à une affaire un règlement qui, pour l'avenir, constituera un précédent relativement aux ministres de l'Église "[23].

La compréhension que saint Cyprien a de son ministère est homogène au Nouveau Testament et montre combien l'Église locale est une Église sujet de droit et d'initiative, dans le cadre de son assemblée générale. Ce qu'elle est devant Dieu, dans la liturgie, "une de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint", elle l'est aussi dans sa vie quotidienne. Ceci est structurel, et n'est pas lié à une époque de l'histoire : c'est ainsi que la

(22) *Lettre* 14, I, 2 et IV (Coll. Budé), Paris, 1925, p. 40 et 42.
(23) *Lettre* 34, IV, 1, *Ibid.*, p. 87-88.

constitution dogmatique sur l'Église de Vatican II conclut son (n° 4 par cette même citation de Cyprien[24].

Cependant l'histoire connaît des variations à ce sujet. On en notera deux qui sont d'un intérêt plus particulier dans le contexte de la synodalité : l'autonomisation de l'évêque par rapport à son Église et le recul de la participation de cette dernière dans sa désignation.

L'autonomisation de l'évêque par rapport à son Église apparaît tôt dans l'Orient syrien. A la fin du IIIe s., on relève dans les Constitutions apostoliques des expressions très exagérées comme celles-ci :

"Votre évêque est votre prince et votre chef, votre roi puissant. Sa place est celle du Tout-Puissant et qu'il soit honoré par vous comme Dieu car l'évêque siège pour vous en la figure (typos) de Dieu".

On doit d'autant moins les réduire à une rhétorique "orientale" qu'elles servent des desseins de gouvernement assez précis :

"Tu ne demanderas aucun compte à l'évêque et tu n'observeras pas combien il dépense et paie ses serviteurs, ni quand il donne, ni à qui, ni s'il le fait bien ou mal, ni s'il donne largement; en effet, c'est le Seigneur Dieu qui lui demandera des comptes, lui qui lui a confié cette charge de répartition et qui l'a élevé à un sacerdoce d'une telle dignité"[25].

Ce modèle monarchique l'a également emporté dans l'Occident contemporain, à la suite de Bellarmin. Cependant, ce

(24) *Sur le Notre Père* 23 (PL 4, p. 553). Corriger la traduction française du Centurion, lire: l'Église entière (*universa*) et non universelle.
(25) *Didascalie des Apôtres* II, 26, 4 et II, 35, 4. Notre traduction suit l'éd. Funk, p. 104 et 120.

n'est là qu'un droit coutumier que Vatican II, sans en abolir le principe, a heureusement nuancé, et que l'Église pourrait encore faire évoluer, non par souci de "démocratisation" de l'Église, mais par fidélité à la tradition et par souci œcuménique.

Le recul de la participation de l'Église à la désignation de son évêque se vérifie en Orient et en Occident. En vertu du principe "un, "tous" et "quelques-uns", l'élection des évêques par leur Église, telle qu'on la trouve prescrite dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte (vers 220) : "Qu'on choisisse comme évêque celui qui a été choisi par tout le peuple"[26], a été respectée partout, aussi longtemps que l'Église est demeurée libre par rapport aux pouvoirs politiques. En Occident, les papes du Ve s. veillent à son application[27] et elle demeure la règle du droit écrit jusqu'au Code de 1917[28]. Ce qui est vrai de l'élection des évêques, l'est également de leur réception[29], ce dernier point étant toujours en vigueur pour les curés de paroisse dans les deux Codes[30]. Dans leur Lettre au Saint-Père de mars 2001, les patriarches orientaux catholiques disent que : "Une théologie orientale saine ne peut accepter que les évêques des Églises orientales, même dans les pays d'émigration, ne soient pas nommés directement par le synode de leur Église"[31]. Certes, la

(26) *Tradition apostolique* d'Hippolyte n° 2. (Sources chrétiennes 11 bis, p. 40-41).

(27) Ainsi la lettre 4, 5 de saint Célestin : "qu'aucun évêque ne soit imposé aux chrétiens contre leur gré" (PL50, p. 434) ou la lettre 10, 6 de saint Léon " Celui qui doit présider à tous doit être élu par tous" (PL 54, p. 634).

(28) Le canon 329, § 2 prescrit "le pontife romain les nomme librement", transformant ainsi la règle en vigueur depuis les origines en concession du Saint-Siège, prévue au § 3 " si le pouvoir d'élection est *concédé* à un chapitre".

(29) Pour une introduction rapide, voir Hervé LEGRAND, "Le sens théologique des élections épiscopales d'après leur déroulement dans l'Église ancienne", *Concilium* n° 77, 1972, p. 41-50.

(30) Voir les canons 1741, 3° (code latin) et 1390, 3°(CCEO).

(31) *Ibidem*, p. 278.

théologie vraiment traditionnelle ne saurait s'opposer à la réouverture de ce dossier, mais permet-elle de reconduire, sans question, la cooptation des évêques en circuit fermé ? Le Synode du Mont-Liban avait un esprit plus large. Après avoir exclu, comme le concile de Trente, le recours à une autorité séculière pour légitimer une telle élection, il ajoutait :

" Toutefois il est juste que celui qui doit présider à tous soit élu par tous, aussi, selon une coutume antique en Orient, le Seigneur Patriarche s'enquiert des désirs et des souhaits du clergé et des notables de la ville du futur évêque, puis il choisit, avec le conseil et le consentement du synode, celui qu'il veut"[32].

Si l'on ouvrait ce dossier, on gagnerait probablement à retrouver cette articulation entre "tous", "quelques-uns" et "un seul". La recherche actuelle irait dans le même sens[33].

(32) *Pars* III, *Caput* IV, n.15 (Mansi, 38, col. 186), notre traduction ; dans E. ATALLAH, t. II, p. 253.

(33) Ainsi, on aurait intérêt à tenir compte des questions de F. Zanchini di Castiglioncho, "Voto (diritto di) : b) Diritto canonico" , dans *Enciclopedia del diritto XLVI,* Milano 1993, notamment p. 1135 qui remarque, au sujet du code latin, "le caractère obsolète du can. 127 du CIC prescrivant la consultation *individuelle* des organes collégiaux", dans le cadre de la nomination des évêques. A la même page il remarque que "le système en vigueur apparaît encore façonné avant tout pour répondre aux exigences des deux pôles monarchiques principaux de l'assiette post-tridentine de l'Église : le pape et l'évêque diocésain". Or, selon I. Œuœek ce même axiome préside à la rédaction du CCEO, "Prezentazione del Codex canonum Ecclesiarum orientalium", *Monitor Ecclesiasticus* 115, 1990, p. 605-606. Dans le même ordre de questions fondamentales, voir aussi Natale LODA, "Sul concetto di nomina ed elezione dei vescovi nel CIC e nel CCEO. Confronto, teoresi e procedimenti", dans *Il Processo di designazione dei vescovi. Storia, legislazione, prassi.* Vatican, PUL Editrice, 1996, p. 445-471.

4. Dans son retour aux sources, Vatican II a souhaité revivifier les liens réciproques entre pasteurs et fidèles et favoriser diverses formes de synodalité.

La fidélité à Vatican II requiert de l'Église catholique qu'elle redonne vie à la synodalité, en cohérence avec le mouvement général de revalorisation du baptême qu'il a promu. C'est ainsi que la constitution dogmatique sur l'Église rappelle à cinq reprises qu'au titre de leur baptême les laïcs participent à la triple fonction royale, sacerdotale et prophétique du Christ[34]. *Lumen Gentium* insiste aussi sur la diversité des dons et des charismes de l'Esprit qu'ils reçoivent pour la construction de l'Église (LG 4, 7, 12, 33, 41). Aussi faut-il leur confier des charges et des ministères (LG 33 ; AA 10 et 22 ; AG 15). Vatican II remet ainsi en valeur l'articulation entre tous et quelques-uns pour l'œuvre *commune* et rappelle ce point spécialement aux pasteurs, notamment en LG 30 :

"Les pasteurs savent bien l'importance de la contribution des laïcs au bien de l'Église entière[...]Ils n'ont pas été eux-mêmes institués pour assumer l'ensemble de la mission salutaire de l'Église à l'égard du monde, leur tâche[...]consistant à exercer leur mission de pasteurs à l'égard des fidèles, et à reconnaître les ministères et les grâces propres à ceux-ci, de telle manière que tout le monde, à sa façon et dans l'unité, apporte son concours à l'œuvre commune".

PO 9 le rappelle particulièrement aux prêtres :

"Au milieu de tous les baptisés, les prêtres sont des frères parmi leurs frères, membres de l'unique corps du Christ dont la construction a été confiée à tous".

(34) LG 12, 31, 34, 35, 36 ; voir aussi AA 2 et 10 et AG 15.

Vatican II va même plus loin en insistant sur le fait que la relation entre tous et quelques-uns est une relation de réciprocité:

"Il règne entre tous une égale dignité car la différence même que le Seigneur a mise entre les pasteurs et le reste des fidèles comporte de soi une union, étant donné que les pasteurs et le reste des fidèles se trouvent liés par une communauté de rapports"(LG 32).

Dans un texte rarement cité et encore plus rarement commenté, LG 31 ira même jusqu'à affirmer :

"Dans les rapports familiers entre laïcs et pasteurs [...] ces derniers *sont mis en état de juger plus distinctement et plus exactement en matière spirituelle* [souligné par nous] aussi bien que temporelle".

Toutes ces orientations conciliaires impliquent manifestement la mise en œuvre de la synodalité fondamentale de l'Église. Il y a fallu du temps pour des mentalités imprégnées de schémas dualistes comme "sacerdoce et laïcat"[35]. En fait, cet enseignement conciliaire restera purement exhortatoire tant que les laïcs n'auront pas une formation leur permettant d'assumer leurs responsabilités[36], ou que les structures de décision dans l'Église feront peu de cas d'eux. De nombreuses suggestions en ce sens ont été reprises par le Code latin : instauration de conseils pastoraux au plan des paroisses (can. 446) et des diocèses (can. 511), de synodes diocésains où les laïcs peuvent être majoritaires

(35) Y. Congar lui-même ne publie-t-il pas à la veille de la première session de Vatican II un ouvrage significativement intitulé : "*Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation*" (Cogitatio Fidei 4), Paris, Ed. du Cerf, 1962 ?

(36) Ce qui suppose qu'ils puissent se former sans se "cléricaliser", de façon à être des témoins qualifiés au sein de la société plutôt que des auxiliaires des clercs.

(can. 460), de conciles pléniers où ils peuvent constituer la moitié des membres (can. 443).

Bref, une Assemblée patriarcale est une manifestation particulièrement significative de la synodalité de l'Église. Elle se situe pleinement dans la ligne de la réception du dernier concile, mais son intérêt va bien au delà, car cette démarche est aussi fructueuse au plan œcuménique qu'au plan pastoral.

IV. ENJEUX PASTORAUX ET ŒCUMÉNIQUES DE LA SYNODALITÉ

1. L'enjeu pastoral

Dans l'ensemble des Églises qui doivent faire face à des changements culturels accélérés, dus notamment à l'urbanisation et à la qualification culturelle plus grande des citoyens (et quelle société y échappe aujourd'hui ?), les modèles hérités des sociétés rurales d'autrefois, sociétés autoritaires, peu instruites, aux changements lents, constituent un handicap pour la vie chrétienne elle-même. Ces Églises devront faire l'apprentissage d'une plus grande interactivité entre leurs membres, c'est-à-dire d'une meilleure articulation entre les rôles d'"un seul", de "quelques-uns" et de "tous", car dans ces situations chacun a quelque chose à apprendre des autres, tous ont quelque chose à apporter. Autrement dit, cultiver les attitudes passives qui avaient pu paraître ou avaient été réellement vertueuses dans le passé, serait à coup sûr compromettre l'avenir.

Tel est l'enjeu pastoral de la synodalité à tous les échelons de la vie de l'Église, encouragée en temps opportun par Vatican II, nous l'avons vu. L'actuel Cardinal W. Kasper, qui fut un certain temps évêque diocésain avant de rejoindre la Curie romaine,

écrivait il y a une quinzaine d'années que l'Église catholique "a besoin de plus de collégialité, de plus de coresponsabilité et de prises de parole responsables, d'une plus grande circulation de l'information et de plus de transparence dans les processus de prise de décision, que ce qui existe aujourd'hui dans notre Église", ajoutant "A cet égard toutes les attentes légitimes, consécutives à Vatican II, n'ont pas trouvé leur réalisation. Il faut le redire : la réception du Concile n'en est qu'à ses débuts"[37].

Quinze ans après, les choses ont-elles fondamentalement changé ? Au plan pastoral, une Assemblée patriarcale pourrait certainement contribuer à mieux recevoir Vatican II. Quant à l'enjeu œcuménique, il est indissociable de l'enjeu pastoral, comme le Cardinal lui-même, devenu Président du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens, a eu l'occasion de le dire[38]. Illustrons ce point.

2. L'enjeu œcuménique

L'importance œcuménique de l'articulation entre "un", tous" et "quelques-uns" est bien illustrée par la Déclaration de Lima *Baptême, eucharistie, ministère* (1982), qui émane de la

(37) W. KASPER, *La théologie et l'Église* (Cogitatio Fidei 158), Paris, Ed. du Cerf, 1990, p. 405 (traduction retouchée par nous).

(38) Dans son "amicale confrontation" avec le Cardinal Ratzinger, le Cardinal Kasper écrit : « Il y a urgence pastorale. Mes affirmations ne proviennent pas tant d'un souci de théologien systématique que de la préoccupation et de l'expérience d'un pasteur, évêque d'un grand diocèse [...]. Ce qui était pour moi à l'origine un problème pastoral spécifique à l'Église catholique est devenu depuis une préoccupation œcuménique urgente, car le but que se donne le mouvement œcuménique n'est pas une Église unitaire et uniforme mais une Église dans la diversité réconciliée», "Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche.Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Josef Kardinal Ratzinger", *Stimmen der Zeit*, Dez. 2001, p. 795-804.

Commission Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises, dont l'Église catholique est membre à part entière. Elle suggère que toutes les Églises repensent l'équilibre de leur gouvernement actuel. Le n. 26 est clair à cet égard:

"Le ministère ordonné devrait être exercé selon un mode personnel, collégial et communautaire. La reconnaissance de ces trois dimensions est sous-jacente à une recommandation faite par la première conférence mondiale de Foi et Constitution à Lausanne en 1927 : « Dans la constitution de l'Église primitive, on retrouve, et la charge épiscopale, et les conseils des presbytres, et la communauté des fidèles. Chacun de ces trois systèmes d'organisation ecclésiastique (épiscopalisme, presbytérianisme, congrégationalisme) a été accepté dans le passé durant des siècles, et est encore pratiqué aujourd'hui par d'importantes fractions de la chrétienté. Chacun d'eux est considéré par ses tenants comme essentiel au bon ordre de l'Église. En conséquence, nous estimons que, sous certaines conditions à préciser, ils devront prendre simultanément leur place respective dans l'organisation de l'Église réunie »".

Il faut bien s'en rendre compte, en effet, l'Église catholique a fait un choix particulier au sein de l'articulation en question, celui quasi exclusif du pouvoir personnel. Le choix de Bellarmin, au début du XVIIe s., a été confirmé au XIXe s., par les définitions de Vatican I, ou plus exactement par l'interprétation maximaliste qu'on en a donné ("la monarchie pontificale"). L'Église catholique semble avoir privilégié l'exercice personnel de l'autorité. Il n'y a qu'un seul pape pour actuellement plus d'un milliard de catholiques, dans une Église véritablement mondiale et multiculturelle pour la première fois de son histoire, alors qu'il peut se dérouler trois siècles entre deux conciles généraux, tandis

que le pape seul peut prendre position avec autorité sur tous les problèmes de l'Église et du monde, intervenir dans la vie de chaque diocèse, n'ayant de comptes à rendre qu'à Dieu seul[39]. Analogiquement, il n'y a, en principe, qu'un seul évêque par diocèse et il y jouit de tous les pouvoirs, n'ayant de comptes à rendre qu'au pape. Quant au curé, selon le mot bien connu, il est aussi pape en sa paroisse, n'ayant de comptes à rendre qu'à son évêque.

On peut se demander si, même avec Vatican II, nous catholiques, nous avons retrouvé une suffisante fidélité aux équilibres du Nouveau Testament dans l'articulation entre l'autorité de tous et de quelques-uns. Aujourd'hui, comme aux temps de la Réforme, les protestants critiquent cette articulation qui leur semble soustraire la hiérarchie tant à l'autorité de la Parole de Dieu qu'à la réception de sa propre parole par les fidèles.

Dans son *Apologie de la Confession d'Augsbourg* (1531), Melanchthon exprime sa critique avec une grande acuité :

"Nos adversaires voudraient peut-être que notre Église soit définie ainsi : elle est une monarchie extérieure dont la suprématie s'étend sur la terre entière, et dans laquelle le pontife romain doit avoir un pouvoir *anypeuthynon* que personne n'a le droit de discuter ni de juger [...] Or, dans l'Église telle qu'elle est définie par le Christ, par les prophètes et les apôtres[...], il ne faut pas transférer à titre exclusif aux évêques ce qui est

(39) Voici les termes de la *Nota praevia* au ch. III de *Lumen gentium* [sans faire partie des textes conciliaires, elle fait partie des Actes de Vatican II] : le pape peut "tout le temps exercer son pouvoir à son gré (*omni tempore ad placitum*), agir seul (*seorsim*), décider de l'exercice du pouvoir collégial selon sa propre discrétion".

véritablement attribué à toute l'Église [*non est transferendum ad pontifices quod dicitur de ecclesia*]"[40].

On voit les deux prétentions irrecevables pour le théologien luthérien : ce qui, dans l'Évangile, a été dit de tous par Jésus ne peut être restreint à quelques-uns, ce serait une première infidélité à la Parole de Dieu. Il y en aurait une seconde, à prétendre soustraire sa propre parole à la réception des autres chrétiens (personne n'aurait le droit de "discuter" les enseignements du magistère[41]!) et à refuser de rendre des comptes à ses frères (c'est le sens du mot grec *anypeuthynon*) parce qu'on doit en rendre à Dieu.

Ainsi, on le voit ici, l'œcuménisme n'est pas une affaire de relations extérieures mais demande plutôt notre propre réforme, dont "la hiérarchie des vérités de la foi", constitue l'un des premiers critères selon le Décret sur l'œcuménisme[42]. On le voit d'autant mieux que la critique orthodoxe à notre endroit porte

(40) *Apologie de la Confession d'Augsbourg*, n.188 dans A. BIRMELÉ & M. LIENHARD, *La foi des Églises luthériennes*, Paris, Ed. du Cerf, 1991, p. 159.

(41) Les luthériens d'aujourd'hui maintiennent toujours cette réserve au sujet de la *Nichthinterfragbarkeit* qu'ils attribuent au magistère catholique, voir Commission internationale luthéro-catholique, *Église et justification,* n° 213 : "Le magistère ecclésiastique et ses décisions doivent rester en principe ouverts à la vérification par l'ensemble du peuple de Dieu [...car] c'est l'Église qui est comme telle dépositaire de la promesse de demeurer dans la vérité [...}] sinon il est douteux que le magistère soit au service de la parole de Dieu et non au dessus d'elle", DC 91, 1994, p. 841.

(42) "C'est dans la rénovation que se trouve certainement le ressort du mouvement vers l'unité. L'Église est appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a perpétuellement besoin en tant qu'institution humaine "(UR 6) ; "En exposant la doctrine, les théologiens catholiques se rappelleront qu'il y a un ordre ou une "hiérarchie" des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec les fondements de la foi chrétienne" (UR 11).

précisément sur cette même déficience de synodalité que Melanchthon décèle du côté de la Réforme. Le dialogue de Nicétas de Nicomédie avec Anselme de Havelberg en 1136 allait déjà au cœur du problème. Se référant aux *Dictatus papae* de Grégoire VII (1075), pour qui le pape pourrait décider de tout, "tout seul", Nicétas met l'accent sur la commune responsabilité des évêques et sur l'articulation entre "quelques-uns" et "un seul". En son fond, malgré la distance historique, la requête de Nicétas[43] aurait pu trouver sa réponse dans la tentative de Vatican II de revaloriser une collégialité épiscopale bien comprise, et dans la théologie des Églises sœurs[44].

Résumons: il est très intéressant de constater combien les enjeux œcuméniques et pastoraux sont solidaires les uns des autres. Si les travaux de l'Assemblée patriarcale pouvaient nouer ces deux soucis ensemble, ils feraient certainement une œuvre très positive de réception du dernier concile œcuménique. Il reste à explorer un dernier bénéfice de la synodalité, qui est aussi une tâche que l'Assemblée patriarcale ne saurait ignorer:

(43) Dialogue d'Anselme de Havelberg avec Nicétas de Nicomédie (1136), PL 188, p. 1217-1219. Voici les termes de Nicétas : "A l'Église de Rome, nous ne refusons pas la primauté parmi toutes ses sœurs... Mais lorsque l'évêque de Rome...laisse tomber sur nous ses foudres, jette sur nous ses ordres et veut nous diriger, nous et nos Églises sans prendre nos avis, et veut même régner sur nous d'après son propre jugement et son propre plaisir, peut-on appeler cela fraternité?... L'autorité de l'évêque romain, d'après tes paroles, est au dessus de tout...Qu'il soit alors le seul évêque, le seul docteur, le seul éducateur, qu'il soit seul au-dessus de tout ce qui lui a été confié à lui seul, qu'il en prenne la responsabilité devant Dieu, à titre d'unique Bon Berger".

(44) On a tenté de clarifier les termes de ce débat relancé par Balamand, cf. Hervé LEGRAND," L'ecclésiologie des Églises sœurs, clé de la Déclaration de Balamand, a-t-elle plein droit de cité dans l'Église catholique ?" dans Comité mixte catholique-orthodoxe en France, *Les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*, Paris, Ed. du Cerf, 2004, p. 357-400.

l'amélioration des relations entre Église et société, autre grand thème de Vatican II dans *Gaudium et Spes*, la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps. Ce sujet étant trop vaste, on n'en proposera qu'un traitement formel, qui montrera qu'une Église en synode peut apprendre de la culture et peut contribuer à l'enrichir, notamment dans le domaine civique.

V. VIE SYNODALE ET VIE SOCIALE PEUVENT AVOIR DES RAPPORTS FRUCTUEUX

Il ne s'agira pas ici de mentionner les différents thèmes relatifs à la société dont l'Assemblée patriarcale pourrait se saisir, conditionnés par le contexte culturel où vit l'Église maronite : "adapter les formes et les moyens de l'apostolat ainsi que la discipline ecclésiastique aux circonstances du temps" (canon 140). Parce que trop extérieurs, nos relevés seraient à la fois trop nombreux et trop théoriques. Bornons nous donc exclusivement au fait synodal lui-même: comme tel, il peut offrir une contribution à la société et il permet de recevoir d'elle.

1. Dans le fait synodal, l'Église bénéficie d'innovations qui se sont produites dans la société.

On se contentera d'en noter deux émergences significatives : l'ouverture des synodes aux laïcs et particulièrement aux chrétiennes.

La première innovation est relative. Les synodes peuvent être aujourd'hui composés majoritairement de laïcs parce que, dans la société contemporaine, on ne comprendrait plus qu'il en soit autrement et aussi parce que c'est la condition d'une action efficace dans ces mêmes sociétés. Cette innovation n'est

considérable que par rapport au moyen âge occidental et au XIXe s. oriental, car il s'agit d'un retour à l'Église ancienne, comme on l'a vu.

En revanche, le fait synodal contemporain enregistre une nouveauté absolue qui représente une inculturation réussie : les chrétiennes sont membres à part entière des synodes, avec droit de vote. Ce qui tranche évidemment avec l'injonction de saint Paul aux Corinthiens : "Que les femmes se taisent dans les assemblées: elles n'ont pas la permission de parler ; elles doivent rester soumises, comme le dit la Loi" (1 Co 14, 34). Cela contredit aussi la 1ère Lettre à Timothée 2, 5: "Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de dominer l'homme", dans la mesure où elles contribuent désormais aux décisions du magistère et votent des résolutions. Sans en attendre de bouleversements, on ne peut que se réjouir de cette rupture avec des siècles d'habitudes, acceptée sans polémique par les traditionalistes. Parce que la société environnante y était déjà préparée, cela a paru très naturel. C'est un premier pas encourageant sur un chemin qui en comportera probablement d'autres, où il serait dangereux pour la crédibilité de l'Évangile que l'on présente des héritages culturels comme volonté de Dieu[45].

2. Le fait synodal peut constituer un apport aux sociétés environnantes

Si l'Église reçoit de la société, elle peut également lui apporter, à travers le fait synodal, un certain nombre de valeurs citoyennes. Au risque d'être superficiel, dressons un certain

(45) Pour situer cette question, on pourra voir Hervé LEGRAND, "Femme, dans l'Église ", *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 460-463 (bibliographie).

nombre de parallèles, à double entrée, entre la vie synodale et la vie démocratique.

a) L'information du plus grand nombre

La liberté de l'information, chacun le sait, est à la base de la démocratie. Le premier réflexe de tout régime totalitaire est la prise de contrôle des médias. Un synode vise, entre autres choses, à l'information du plus grand nombre sur l'état de l'Église, sur les défis qu'elle doit relever, ainsi que sur les ressources humaines et ministérielles, mais aussi financières, dont elle dispose pour y faire face et sur celles qu'elle devra trouver. Tous les comptes-rendus de synodes notent ce point : le synode est pour les participants une telle source d'information qu'il s'agit pour la plupart d'entre eux d'une réelle découverte de leur Église, de ses riches diversités comme de ses problèmes. De cette information résulte un autre bénéfice important : celui de couper l'herbe sous le pied aux discours qui, au nom de l'esprit "prophétique", aboutissent à la paralysie, dans le genre "il n'y a qu'à ", "il faut qu'on"...

b) La libre prise de parole contribuant à créer une opinion publique catholique.

La libre discussion par les citoyens des affaires qui les concernent est l'un des principes de base de la démocratie. Le Code latin et le CCEO, on l'a rappelé, prévoient que "toutes les questions à l'ordre du jour seront soumises à la libre discussion des membres dans les sessions du synode". Ce canon reprend d'ailleurs un adage bien connu du droit médiéval : "ce qui concerne tout le monde doit être discuté et approuvé par tous"[46].

(46) Voir à ce sujet la monographie d'Y. CONGAR, "*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*", *Revue historique de droit français et étranger* 36, 1958, p. 210-259.

C'est une traduction institutionnelle de la fraternité de tous dans l'Église et de la liberté que l'Évangile confère. C'est aussi une ressource considérable : ainsi se constitue dans l'Église cette opinion publique que Pie XII déjà estimait nécessaire[47]. De fait, après comme avant Vatican II, l'Église catholique met facilement en œuvre une communication hiérarchique où l'information se transmet de haut en bas, sans qu'elle remonte aussi facilement.

Sans information et sans débats au sein de l'Église, on court de grands risques. D'une part la mauvaise qualité de la communication de l'Église avec son environnement n'est, la plupart du temps, que le reflet de l'absence d'une opinion publique formée et informée en son propre sein. Tout débat étouffé au sein de l'Église, l'expérience l'apprend, sera repris dans l'espace public dans les pires conditions puisque les chrétiens ne seront nullement préparés à y intervenir de façon compétente.

Cette prise en considération de l'opinion publique ne signifie en rien qu'il faille lui accorder une valeur normative. Paul VI observait, en effet, lucidement naguère que "certains tendent à adapter le message de la foi à la mentalité, aux goûts, et à la sensibilité des gens d'aujourd'hui, allant jusqu'à altérer parfois l'authenticité de ce message et à confondre le "sens de la foi" avec l'opinion courante, non pas toujours de la communauté chrétienne instruite et consciente mais du monde tel qu'il est"[48].

(47) PIE XII, "La presse catholique et l'opinion publique", DC 47, 1950, p. 327 : "L'Église est un corps vivant, et il manquerait quelque chose à sa vie si l'opinion publique lui faisait défaut, défaut dont le blâme retomberait sur les pasteurs et sur les fidèles".

(48) PAUL VI, Allocution à *Pro Civitate christiana*, 4 novembre 1966. DC 63, 1966, p. 2026. Plus récemment, l'instruction de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, *La vocation ecclésiale du théologien,* attirait l'attention sur "le poids d'une opinion publique intentionnellement dirigée et de ses conformismes"(n° 32) et mettait en garde contre l'idée que "l'opinion majoritaire" dirait " ce qu'il convient de penser et de faire" (n° 39), AAS 82, 1990, p. 1553 et 1558 ; DC 87, 1990, p. 698 et 700.

S'il faut accorder de l'attention aux médias c'est parce que l'Évangile est pour tout le peuple et qu'il doit donc être annoncé sur la place publique, chaque fois que c'est possible. Il ne s'agit en rein de "démocratiser" la vie de l'Église, entreprise qui n'aurait guère de sens[49].

c) La négociation et le respect des points de vue minoritaires

La démocratie instaure la négociation comme moyen de résoudre des divergences d'intérêts ou d'opinions, et en détermine les procédures. Elle exclut de réduire les divergences par la force brutale, la violence, ou la contrainte pure et simple de la part des autorités légitimes. Dans la recherche du consensus, la synodalité est plus exigeante que la démocratie : elle exclut la "dictature" de la majorité, promouvant au contraire l'expression des minoritaires et le respect de leurs convictions.

Dans un synode, la procédure d'amendement des décisions vise à intégrer au maximum les points de vue minoritaires, qu'il s'agit de rallier au moment du vote, pour atteindre une quasi-unanimité. En procédant ainsi Vatican II ne n'est pas plié devant un groupe de pression, mais s'est laissé guider par la conviction

(49) Un seul exemple illustrera l'impossibilité de réduire la foi chrétienne à l'opinion majoritaire (mais depuis quand la démocratie peut-elle être réduite au vote majoritaire ?): les Églises luthériennes d'Allemagne avaient adopté en 1921 un système de gouvernement purement "démocratique". En 1933, au terme d'élections ecclésiastiques, parfaitement libres, les *Deutsche Christen*, partisans "chrétiens" du nazisme, y prirent le pouvoir avec des majorités jamais inférieures à 70%. A la suite de quoi, l'Église accepta pour son propre compte le paragraphe aryen qui excluait tout juif baptisé du pastorat. Ce n'était là rien de moins que renier le baptême chrétien! Devant ce fait gravissime, une minorité de pasteurs et de théologiens se retrouva autour du théologien, suisse et calviniste, K. Barth pour donner corps à "l'Église confessante", ainsi désignée parce qu'elle se fondait sur la foi et non sur l'opinion majoritaire.

que l'ensemble des dons du saint Esprit ne se trouve que dans l'ensemble de l'Église. On veut avoir raison avec son frère plutôt que contre lui, en recourant à la persuasion respectueuse du débat. Comme une démocratie, une Église en synode est une société de débats.

d) La participation à l'élaboration des lois qui nous régissent

Une des caractéristiques fondamentales des démocraties, c'est évidemment que les citoyens sont assujettis aux lois qu'ils se donnent à eux-mêmes. Il convient donc de noter que selon le canon 241 du CCEO, les assemblées éparchiales sont des organes législatifs, même si "l'évêque éparchial est seul législateur, tous les autres n'ayant que suffrage consultatif". Cela signifie que l'évêque ou, selon le cas, le synode patriarcal promulgue seul les décrets préparés par l'assemblée, qui acquièrent ainsi force de loi. Toutefois l'évêque ou le synode patriarcal ne peuvent promulguer que les seuls décrets élaborés par le synode. S'ils corrigeaient ces décrets, ils deviendraient des ordonnances et cesseraient par là même d'être des décrets synodaux ! Les catholiques en Assemblée patriarcale ou en assemblée éparchiale participent donc bien à l'élaboration des lois qui les régissent, tout comme en démocratie, sans que ce soit une démocratie directe, irréalisable dans le monde actuel.

3. Tout comme la vie démocratique, la vie synodale est coûteuse

De telles convergences entre démocratie et synodalité peuvent susciter l'intérêt de beaucoup et peut-être même l'enthousiasme de quelques-uns. Il convient toutefois de noter que le cheminement synodal est coûteux, tout comme le cheminement

démocratique. Donnons-en quelques exemples. D'abord la démocratie ne va pas sans bureaucratie. Elle suppose une large information de tous, a-t-on remarqué, mais celle-ci requiert des supports : il faut multiplier les réunions et donc la paperasse. Elle suppose de décider ensemble, ce qui implique non seulement d'établir des lois électorales mais aussi des procédures de votes, et avant cela des procédures pour le travail tant en assemblée plénière qu'en commissions. Elle demande aussi des délais : les décisions prendront beaucoup plus de temps que si elles étaient prises par le patriarche et son synode ; mais sans doute seront-elles dès lors plus proches des réalités et de ce fait mieux mises en œuvre.

Concluons. On pourra s'étonner de l'accent que l'on a mis sur les *procédures* synodales. N'aurait-on pas dû réfléchir plus au contenu des enseignements qu'un synode peut proposer ? On peut le penser. Mais on peut penser aussi que les apprentissages de la vie en Église faits par des chrétiens en synode les marqueront beaucoup plus que les enseignements qu'ils souhaiteront adresser à l'ensemble de l'Église. Ce qui revient à dire qu'une démarche synodale ne peut rester un événement isolé: une périodicité serait sans doute souhaitable en ce domaine.

CONCLUSION

1. Ne pas surestimer la vie synodale : elle a ses limites

On vient d'explorer quelques intérêts de la vie synodale, son enracinement traditionnel et son actualité après Vatican II. Au cas où l'on y verrait un plaidoyer, il peut être utile, en terminant,

d'attirer l'attention sur les limites inhérentes à toute démarche synodale, qui tiennent au fait qu'il s'agit d'assemblées qui représentent partiellement l'Église de Dieu, qui décident par consensus, et ne sont que temporaires.

a) une représentation partielle de l'Église

Certes toute Église locale ou particulière est une portion, et non pas une partie de l'Église. Il n'en reste pas moins qu'une assemblée synodale n'est qu'une représentation partielle de l'Église ; en aucun cas elle ne saurait être une assemblée souveraine : elle a pour règle la foi de l'Église, de l'Église de toujours, et la communion avec toutes les autres Églises catholiques.

C'est encore une représentation partielle de l'Église car, quelle que soit sa composition, elle ne saurait rassembler tous les dons de la science, de la théologie, de la prophétie, de la sainteté… Est-il d'ailleurs assuré qu'un saint ermite de la Kadisha montrerait quelque intérêt à amender les textes d'une Assemblée patriarcale? Ce qui ne disqualifie en rien cette dernière.

b) un mode de décision par consensus

La prise de décision par consensus a bien des intérêts, mais est-elle la plus adéquate pour la vie chrétienne ? Une comparaison avec la vie séculière renforce l'interrogation : n'est-il pas vrai que *toutes* les innovations, qu'elles soient d'ordre artistique (pensez à la peinture moderne!), scientifique (Galilée!), ou simplement de l'ordre de l'innovation sociale, se sont habituellement imposées contre les évidences majoritaires, et même entre spécialistes (Darwin, Pasteur) ?

Cela revient à dire que le saint, le savant, le prophète peuvent transmettre une intuition de la vie chrétienne dépassant les conclusions des conciles généraux. Un saint François d'Assise n'a-t-il pas fait plus, en Occident, pour le rayonnement de l'Évangile que les décrets des premiers conciles du Latran réunis?

c) une représentation temporaire de l'Église

Autre limite, une assemblée synodale n'est qu'une représentation temporaire de l'Église. Son travail pourrait être excellent à ses propres yeux et même en soi, il lui restera l'épreuve de la réception de ses décisions et orientations. Le corps de l'Église va-t-il y trouver son bien[50]? Célébré à la veille de la Réforme, le concile de Latran V n'a rien vu venir et n'a eu aucun effet sur la vie de l'Église. En revanche, le synode du Mont Liban a connu bien des vicissitudes dans sa réception, mais il a traversé les siècles. Qu'en sera-t-il du synode patriarcal commencé en 2004 ?

2. Ne pas sous-estimer la vie synodale, c'est une valeur foncière de la vie de l'Église

Sans pouvoir résumer la vie chrétienne, la synodalité fait certainement partie de l'essence de l'Église : sans assemblées, sans synodes et sans conciles, elle contredirait son nom même, comme on l'a vu. Pastoralement, c'est d'ailleurs une nécessité. Songeons-y: les Assemblées éparchiale ou patriarcale permettent

(50) Voir Y. CONGAR, "La "réception" comme réalité ecclésiologique", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 56, 1972, p. 369-403, et la thèse, sous notre direction, de G. ROUTHIER, *La réception d'un concile* (Cogitatio Fidei 174), Paris, Ed. du Cerf, 1993.

à "tous": prêtres, religieux et religieuses, chrétiens et chrétiennes de se rencontrer, de s'informer, de préparer des décisions ensemble. Là on vérifie que l'Église ne s'identifie pas au clergé et que les évêques et les fidèles ne font qu'un.

Une Église qui entre en synode est surtout une Église où tous se mettent à l'écoute de l'Évangile. Depuis l'Antiquité, le premier acte d'un concile œcuménique est d'introniser le livre de l'Évangile au milieu de l'assemblée, ce que fait également tout synode diocésain jusqu'à aujourd'hui. Une Église en synode est aussi une Église où l'on se met à l'écoute les uns des autres, car l'ensemble des dons du Saint-Esprit ne se trouve que dans l'ensemble de l'Église. Une Église où tous se font les compagnons de route les uns des autres, -selon le sens même du mot *synodos*-, après avoir négocié ce qu'il fallait, s'être résolu à corriger ce qui avait besoin de l'être, et s'être doté d'une législation, brève mais efficace.

Un synode enfin est un événement de grâce. Sous l'Ancien Testament, Dieu accompagnait son peuple en marche, pourquoi ne nous visiterait-il pas quand nous nous mettons, nous aussi, en route, en synode?

Troisième conférence

Vendredi 23 avril 2004
Université de La Sagesse, Beyrouth

Présentation

Excellences,
Chers Pères, Professeurs, Etudiants et Amis,
Cher Père Hervé Legrand,

La première session du Synode Patriarcal Maronite du 1er au 21 juin 2003 à Notre Dame du Mont a été l'occasion « d'une joie ineffable pour la rencontre de toute la famille maronite, sous la présidence de son Patriarche, pour la première fois depuis que l'Eglise maronite s'est répandue dans le monde ». Cette même session a permis à tous les participants maronites du monde entier à prendre conscience, ensemble, combien ils formaient une même, une seule Eglise dans une diversité culturelle inouïe. Une expérience riche et fondatrice qui donne à cette Eglise de découvrir, une fois de plus, sa vitalité dans l'Esprit, mais aussi les défis contemporains qu'elle a à relever. L'Eglise maronite se trouve aujourd'hui aux dimensions du monde, dans des situations nouvelles et des réalités nouvelles. Et pourtant l'exercice de la juridiction du Patriarche s'exerce uniquement sur le territoire patriarcal.

Cette nouvelle responsabilité est à assumer avec les autres Eglises orientales catholiques pour chercher ensemble des

solutions et des réponses aux questions nouvelles, et mettre des procédures pour une évaluation continue.

La conférence de ce soir, intitulée «l'exercice de la juridiction des Patriarches orientaux catholiques au-delà de leur territoire actuel: approche canonique et ecclésiologique», est d'une grande actualité. En effet, comme le titre l'indique, la question se pose à deux niveaux: un premier d'ordre canonique, et un second d'ordre théologique et ecclésiologique.

A ne regarder que le niveau canonique, l'exercice de la juridiction au-delà du territoire actuel risque d'être perçu comme une quête d'un plus de pouvoir, où les Patriarches orientaux catholiques exerceront cette juridiction de façon universelle, et risquent de piétiner sur le territoire des autres, si vous permettez cette expression un peu rapide.

La question est à formuler avant tout en termes ecclésiologiques à partir des nouveaux besoins pastoraux afin que les Eglises orientales catholiques puissent mieux servir leurs fidèles. Les richesses de la tradition des Orientaux catholiques sont à préserver pour eux-mêmes, mais aussi comme un don précieux pour l'Eglise universelle. S'ils étaient absorbés par l'Eglise latine, ces richesses seraient perdues au détriment de tous. La question à traiter ce soir nous emmène, me semble-t-il, à la révision de l'ecclésiologie universaliste, pour une plus grande compréhension de l'articulation entre primauté et ecclésiologie de communion, en portant davantage notre attention sur la réalité de l'Eglise locale.

Cette diversité de situations pastorales, cette multiplicité de juridictions sur un même territoire, cette richesse inouïe au service de l'unique Eglise de Dieu, ne seraient possibles au sein

de l'Eglise universelle que si le défi de «l'unité dans la diversité» est déjà relevé par les Eglises orientales catholiques au sein de leur territoire actuel. Rendons cette expérience possible «chez nous», ici et maintenant. Donnons à cette unité diversifiée des formes vécues dans la pratique … n'est-ce pas le message que vous nous avez lancé, cher Père Legrand, à votre première conférence: «vocation des Eglises orientales unies dans leur communion avec l'Eglise de Rome».

Il y a des problèmes réels qu'il faut traiter réellement. Il y a des situations nouvelles qui appellent des solutions nouvelles. C'est en votre qualité de théologien que le Secrétariat général du Synode Patriarcal Maronite a fait appel à vous, P. Legrand, pour nous aider à poser la question de « *l'exercice de la juridiction des Patriarches orientaux catholiques au-delà de leur territoire actuel* ».

A vous la parole !

P. Richard ABI SALEH

Membre du Secrétariat
du
Synode Patriarcal Maronite

Troisième conférence

«L'exercice de la juridiction des Patriarches orientaux catholiques au-delà de leur territoire actuel : approche canonique et ecclésiologique »

Du fait de l'émigration des chrétiens d'Orient, dont le rythme s'est considérablement accéléré au cours du dernier demi-siècle, pour des raisons bien connues, il est devenu urgent de se saisir de la question du maintien et de l'intensification des relations entre les Églises orientales catholiques et leurs *diasporas*. Personne n'ignore désormais les dangers d'une politique d'inaction. En ne faisant rien, ces liens vont nécessairement se perdre. A la deuxième ou troisième génération, les émigrés vont s'assimiler : ils ne parleront plus que la langue de leur pays d'adoption ; un certain nombre se seront mariés en dehors de la communauté ; les liens vivants avec les cousins restés au pays se seront distendus.

Une question pastorale et ecclésiologique

Devant une situation de ce genre, de vrais pasteurs ne peuvent rester indifférents. Quel sera le devenir chrétien de ces émigrés ? Au déracinement humain, ne devrait pas s'ajouter un exil religieux injuste ! En l'absence d'églises de leur rite dans leur nouvel environnement, il est probable que beaucoup auront le réflexe de se rattacher à l'Église latine. Mais sera-ce le cas de tous ? Que deviendront les autres ? Cette interrogation des pasteurs est d'autant plus compréhensible que les gens restent

généralement très attachés à la religion de leur enfance[1]. Même s'ils s'assimilaient aisément à l'Église latine, leurs pasteurs auraient manqué à leur devoir de conserver et de promouvoir le "patrimoine oriental, ecclésial et spirituel", dont ils sont dépositaires. Vatican II leur rappelle "fermement que c'est un patrimoine de toute l'Église du Christ" (EO 5). Quand ils perdent par émigration, quelquefois plus de la moitié de leurs fidèles, peuvent-ils demeurer inactifs ? Il est évident qu'ils ont le devoir, dans la mesure de leurs moyens, de sauvegarder ce patrimoine, pour l'Église du Christ auquel il appartient, là où leurs fidèles se trouvent. De même qu'il leur faut faire leur possible pour qu'une solidarité se manifeste entre leurs fidèles émigrés et ceux de l'Église mère, ici encore pour le bien de toute l'Église du Christ. Quelle perte pour elle, si elle n'existait plus dans ces régions qui l'ont vu naître ("Antioche où les disciples furent appelés chrétiens pour la première fois", Ac 11, 26), là où se trouvent tant d'attestations des plus belles périodes de sa tradition ! Ou encore si elle n'était plus en contact vivant avec l'Islam, par exemple ! Le soutien des émigrés ne devrait pas seulement être défensif ; il pourrait aussi être pourvoyeur d'idées chrétiennes neuves et fécondes, comme le synode maronite en cours est en train de le démontrer.

Une question ouverte

Ce sont de tels motifs qui ont conduit, on peut en être certain, les six patriarches catholiques du Proche-Orient à exprimer des

(1) Illustrons ce fait par les études de sociologie religieuse conduites auprès de migrants catholiques: même assimilés et parfaitement bilingues, beaucoup continuent de se confesser dans cette langue maternelle, dans laquelle ils ont appris à le faire, 4 ans plus tôt!

requêtes précises au Saint-Père, en mars 2001, au sujet de leur juridiction dans la diaspora. Dans une démarche toute naturelle dans le cadre d'une ecclésiologie de communion, ils entendaient répondre ainsi au discours qu'il leur avait adressé le 29 septembre 1998, dans lequel il les invitait à aider l'évêque de Rome dans sa réflexion sur son ministère d'unité[2]. Le pape leur avait déclaré :

"Les Églises orientales catholiques offrent, dans leurs territoires propres et dans la diaspora, leurs richesses liturgiques, spirituelles, théologiques et canoniques spécifiques. Vous qui en êtes les chefs, avez reçu de l'Esprit Saint la vocation et la mission de conserver et de promouvoir ce patrimoine spécifique [...]. Et le successeur de Pierre a le devoir de vous assister et de vous aider dans cette mission"[3].

Assurés de ces dispositions du pape, les patriarches catholiques lui demandent :

"de leur reconnaître, avec les synodes de leurs Églises le droit et le devoir de se régir selon leurs propres disciplines particulières sur toute la planète, évidemment "*dans les normes du droit et restant sauve la primauté du pontife romain*" (EO 7), et d'ériger des paroisses et des éparchies dans toutes les parties du monde où se trouvent des groupes suffisamment nombreux de leurs fidèles afin que ceux-ci continuent de conserver leur identité et d'appartenir à leur Église"[4].

(2) *Ad Ecclesiarum Orientalium Patriarcas* n° 4, AAS 91, 1999, p. 272; DC 95, 1998, p. 952.

(3) *Ibidem*, n° 2.

(4) Cette Lettre de mars 2001, intitulée "Relations entre les Églises patriarcales catholiques et le Siège apostolique de Rome" a été publiée dans son original français par Élie HADDAD, *La collégialité épiscopale dans les Églises orientales catholiques (son expérience dans l'Église grecque melkite catholique)* (en arabe), Beyrouth, Université Saint Joseph, 2003, p. 257-273, ici p. 276.

Et puisque celui qui veut la fin, veut les moyens requis par cette fin, les patriarches demandent également au pape de :

"leur reconnaître la faculté d'ordonner des hommes mariés pour le service des paroisses en pays d'émigration, selon la tradition orientale ancienne, toujours en vigueur en Orient"[5].

Tout ceci se situe dans la fidélité au concile Vatican II qui a voulu que les Églises catholiques orientales soient "florissantes" (EO 1), et qu'on pourvoie "au maintien et au développement de toutes les Églises particulières" et qu'en conséquence "on institue des paroisses et une hiérarchie propre, là où le bien spirituel des fidèles le requiert" (EO 4).

Si la lettre de 2001 a été jugée nécessaire par les six patriarches, c'est qu'ils se sentent bridés dans une responsabilité qu'on leur reconnaît par ailleurs. Telles sont, pour l'essentiel, les pièces du dossier. On ne peut attendre d'un théologien occidental qu'il renouvelle la question, ni même que, dans ce débat, il puisse s'instaurer soit en procureur soit en avocat de la défense. Rien ne le qualifie non plus à se proposer comme médiateur.

Le service qu'on peut attendre d'un théologien, même doublé d'un canoniste (occidental), est bien plus modeste. Faisons un pari, celui de transformer une faiblesse (l'extériorité par rapport au dossier) en une ressource : peut-être que des yeux extérieurs, justement parce qu'ils sont extérieurs, pourraient devenir une aide marginale pour traiter ces questions qui seront certainement reprises, notamment par le synode maronite.

Un premier bénéfice de cette approche extérieure pourrait être de montrer que, loin d'être une question seulement catholique, c'est une question chrétienne. Elle ne concerne pas uniquement le Saint Siège et les patriarcats catholiques, mais toute Église du fait même qu'elle est chrétienne. Comme, selon le proverbe, on

voit toujours plus clair dans les affaires des autres que dans les siennes propres, une exploration de la dimension œcuménique de la question nous aidera, peut-être, à percevoir que demander des évêques sur toute la planète, c'est nécessairement, à première vue du moins, aller contre un axiome ecclésiologique traditionnel, à savoir l'unicité d'évêque par ville, prescrite dès le premier concile œcuménique. Approfondir le sens de cet axiome représente donc un préalable à l'innovation souhaitée.

I. ANALYSES : "UN EVÊQUE PAR VILLE". UN AXIOME FONDAMENTAL DE L'ECCLÉSIOLOGIE TRADITIONNELLE, TOUJOURS ACTUEL.

Lorsqu'on pose au Saint -Siège la question de savoir si un patriarche catholique peut, de plein droit, exercer sa juridiction sur ses fidèles établis hors de son territoire, la réponse négative, connue d'avance, s'appuie sur deux raisons, elles aussi, bien connues.

Selon la tradition la mieux établie, le principe même est irrecevable car il ne saurait y avoir "qu'un évêque par ville", selon l'axiome consacré par le 8e canon du premier concile œcuménique (325). De plus, le deuxième concile œcuménique (381) interdit à un patriarche d'intervenir dans le territoire d'un autre : "Que les évêques qui sont à la tête d'un diocèse n'interviennent pas dans les Églises qui sont au delà de leur circonscription" (Constantinople I, canon 2)[6].

La clarté de la tradition ne permet pas d'échappatoire. De plus ces prescriptions canoniques ont valeur théologique : leur but est d'assurer la catholicité de l'Église, non comme idée générale,

(6) Diocèse désigne dans ce concile ce qu'on appellera plus tard patriarcat.

mais comme réalité concrète. Comme le montrent les assemblées chrétiennes polyglottes, pluri-culturelles et socialement diversifiées des villes orientales pendant les premiers siècles, le dessein de Dieu est de rassembler son peuple dans l'unité et la diversité, selon l'image de l'Église de la Pentecôte. L'Église ne doit pas se modeler sur les divisions politiques et sociales du monde ancien, mais elle est ici-bas pour les dépasser et donner une image de la réconciliation finale en Christ, dont nous avons déjà un témoignage et un avant goût dans l'eucharistie. C'est à partir de cette intuition chrétienne fondamentale et de cette image guide que l'on doit comprendre la requête de l'unicité de l'évêque, conjuguée à la territorialité de sa juridiction. Les catégories canoniques, toutes modernes et séculières, de juridiction personnelle et de juridiction territoriale, sont de nul secours, en tant que binôme, s'agissant de l'enjeu chrétien que l'on vient de décrire. D'ailleurs la théologie orthodoxe n'y a jamais recours, dont nous allons voir comment elle traite de notre problème.

1. Un regard orthodoxe sur la multiplicité des juridictions en un même territoire.

Il y a déjà quarante ans, Jean Meyendorff consacrait une brève étude au 8e canon de Nicée, prescrivant qu'il n'y ait qu'un seul évêque par ville. Il la commence par le constat suivant :

"Aucune règle canonique n'a été affirmée par la Tradition de l'Église avec plus de fermeté que la règle qui interdit l'existence de structures ecclésiastiques séparées dans un même lieu. Le caractère strictement territorial de l'organisation de l'Église semble aller de soi aux Pères de tous les conciles et elle est

impliquée dans tous les canons traitant de l'ordre ecclésiastique"(7).

On ne saurait mieux dire. Il reconnaît honnêtement que l'Église orthodoxe a commencé à tourner le dos à cette prescription de Nicée en 1920 exactement, en Amérique, et qu'elle lui est aujourd'hui infidèle dans toute sa diaspora. Avant 1920, écrit-il, il est impossible de trouver, dans l'histoire entière de l'Église, un seul exemple où ce principe territorial ait été enfreint. Il décrit en termes sévères la situation de 1960, toujours inchangée quarante ans après :

"Qu'arrive-t-il quand les orthodoxes, vivant côte à côte dans la même ville, considèrent comme normal de constituer plusieurs "églises", -la Russe, la Grecque, la Serbe ou la Syrienne-, qui, naturellement, maintiennent l'unité formelle dans la foi et dans l'esprit mais non dans la pratique ? Il n'y a pas de doute qu'une telle situation discrédite notre témoignage dans le monde contemporain et va contre la vraie nature de l'Église du Christ. Aucune référence à une unité spirituelle ou à une intercommunion sacramentelle ne peut servir d'alibi parce que le Christ a établi sur terre une Église visiblement une et parce que la communion spirituelle consiste précisément à nous donner la force et le sentiment de notre responsabilité pour réaliser une unité visible et pratique"(8).

Si son diagnostic est sévère à ce point, c'est "qu'il est inadmissible d'avoir deux communautés et deux évêques dans un

(7) J. MEYENDORFF, "One Bishop in One City (Canon 8, First Ecumenical Council) ", *St Vladimir's Quaterly* 5, 1961, p. 54-62; "Sommes-nous vraiment l'Église une? ", *Contacts* n° 37, 1962/1, p. 25-33, repris dans *Orthodoxie et catholicité*, Paris, Le Seuil, 1964, p. 99-108 (ici p. 99).

(8) *Ibidem*, p. 107.

même lieu, simplement parce que le Christ est un" et c'est aussi parce que "l'ecclésiologie orthodoxe, en affirmant la plénitude catholique de chaque Église locale, suppose que l'unité catholique se manifeste sur le plan local"[9].

Le morcellement juridictionnel sape à la base la crédibilité des théologiens orthodoxes voulant convaincre les chrétiens occidentaux de la pertinence de leur ecclésiologie eucharistique. Certains, qui connaissent bien l'orthodoxie, se demandent même si ce n'est pas ce désordre désespérant, provenant de rivalités le plus souvent ethniques et quelquefois politiques, qui aurait conduit un Afanassieff à élaborer son ecclésiologie eucharistique[10] et qui en expliquerait l'écho, proportionnel au démenti que la réalité lui oppose.

Écrivant aujourd'hui, Meyendorff n'aurait rien à changer à son diagnostic d'il y a 40 ans. La question qu'il soulevait est la première inscrite à l'ordre du jour du grand et saint concile de l'Église orthodoxe, qui se trouve renvoyé aux calendes grecques, précisément à cause de cette difficulté. Or, selon Meyendorff, si l'Église orthodoxe contredit ainsi très gravement sa vocation chrétienne, l'Église catholique, selon lui, contredit encore plus gravement la sienne, car son ecclésiologie ne perçoit même plus la question de la catholicité de l'Église locale :

"Dans l'Église romaine, il ne peut y avoir d'objection ni théologique ni pratique à maintenir dans un seul lieu plusieurs juridictions ecclésiastiques distinctes par le rite, la langue ou la

(9) *Ibidem*, p. 106.

(10) On constate, en effet, qu'Afanassieff a changé trois fois de juridiction dans sa jeunesse pour ces motifs, cf. P. PLANK, *Die Eucharistieversammlung als Kirche: Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolai Afanas'evs (1893-1966)*, Würzburg, Augustinus Verlag, 1980, p. 19-40.

nationalité, parce que *le critère de l'unité* doit toujours être cherché à Rome, hors de ces juridictions"[11].

A travers ces citations, détaillées à dessein, il apparaît clairement que la question de l'unicité d'évêque par ville est loin d'être une question secondaire. Il est vrai aussi que l'ecclésiologie catholique est infidèle à cet axiome, infidélité aggravée après Vatican II, comme on le verra en détail. Soyons honnête, si le Saint-Siège satisfaisait la requête des patriarches catholiques d'étendre chacun leur juridiction "à la planète entière", sans autre précision, l'axiome même serait définitivement enterré! Pourtant l'examen de la requête s'impose tant à cause de ses motivations propres que du fait qu'elle préfigure une question que les progrès même de l'œcuménisme généraliseront vraisemblablement.

2. L'ajustement d'une multiplicité de juridictions, question que les progrès de l'œcuménisme rendent très actuelle.

La demande de reconnaissance de son territoire canonique, faite par le Patriarcat de Moscou, n'est pas la seule émergence de l'importance œcuménique du caractère territorial de la juridiction. Cette question est relancée aussi par le dialogue, couronné de succès, que l'Église orthodoxe a mené avec les Églises arménienne, copte et syriaque occidentale[12]. Le rétablissement de la pleine communion entre elles ne pourra que conduire à une "diversité réconciliée", et non à la fusion, tant leurs différentes traditions liturgiques, hagiologiques et spirituelles actuelles divergent. Quand ces Églises, qui vivent

(11) *Ibidem*.

(12) Le rapport théologique orthodoxe faisant le point à ce sujet a été publié par J. FOUNDOULIS, *Episkepsis* 31, 2000, n° 582, p. 8-18.

jusqu'ici côte à côte, vivront en pleine communion, elles devront résoudre la question: elles n'y trouveront de solution qu'en développant une vie synodale commune, probablement dans le cadre d'une collégialité épiscopale locale.

La question devient également une question occidentale. Le modèle d'unité entre anglicans et catholiques, proposé à Malines, avait déjà comme devise: "united but not absorbed". Ce modèle semble se réaliser, sous nos yeux, dans les Accords de Porvoo et de Meissen, entre luthériens et anglicans. On remarquera qu'il s'inspire de schèmes développés dans le dialogue entre catholiques et luthériens au plan mondial, notamment dans *Face à l'unité*[13]. Tendant vers une *episcopè* commune, ce modèle ecclésiologique est en harmonie avec le consensus doctrinal différencié qu'est l'Accord d'Augsbourg sur la Justification du 31 octobre 1999 entre l'Église catholique et la Communion luthérienne mondiale[14].

Ainsi, puisque la réconciliation des Églises ne les oriente pas actuellement vers la fusion entre elles, *la question de l'unicité d'évêque, ou d'épiscopè, par ville conditionne directement la réalisation en un lieu de l'Église, qui se doit d'être véritablement une et réellement diverse, pour être visiblement catholique*. La

(13) On verra ces modèles, auxquels nous avons travaillé avec Harding MEYER, dans Commission internationale catholique-luthérienne, *Face à l'unité*, Paris, Ed. du Cerf, 1986, notamment les nn. 35-40 et 98-145, p. 313-315 et p. 353-381. Y ajouter les réflexions tant de H. MEYER, "Pourquoi dans le document catholique-luthérien "Face à l'unité"(1984) a-t-on envisagé l'union de Florence comme "exemple" d'unité ? ", in *Irénikon* 65, 1992, p. 325-338 que de R. GREENACRE, "La signification des Églises orientales catholiques au sein de la Communion romaine dans la perspective de "l'Église anglicane unie non absorbée"", *Ibidem*, p. 339-351.

(14) Cf. H. LEGRAND, "Le consensus différencié sur la doctrine de la Justification (Augsbourg 1999). Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode", *Nouvelle Revue Théologique* 124, 2002, p. 30-56.

pleine communion entre orthodoxes et préchalcédoniens ou entre catholiques et orthodoxes conduit inévitablement et heureusement à ce but, car l'unité catholique ne signifie pas uniformisation. Donnons-en un exemple clair: en cas d'unification du Patriarcat d'Antioche entre grecs orthodoxes et grecs catholiques actuels, pourquoi l'Église maronite devrait-elle fusionner avec elles et renoncer à son identité? En revanche, l'unification de la tradition syriaque ne serait-elle pas pleine de sens? Mais au terme, on aurait un "synode" antiochien toujours diversifié.

Ce détour œcuménique est-il éclairant? Il souligne, en tout cas, que les "craintes" des évêques latins pour leur "pouvoir", comme on le dit quelquefois, sont loin d'être les seuls paramètres de la question. Ce détour montre aussi que l'ecclésiologie catholique est très peu préparée à résoudre les questions qui se posent, comme on va le voir.

3. L'ecclésiologie post-conciliaire n'est guère préparée à résoudre la question de la multiplicité des juridictions en un même lieu.

Depuis Vatican II, -ce qui est paradoxal puisque ce concile aurait redécouvert les Églises locales-, l'ecclésiologie catholique s'est éloignée en pratique de l'axiome "un évêque par ville" et sa doctrine au sujet de la relation entre l'évêque et l'Église s'est parallèlement obscurcie. Un diagnostic s'impose donc au sujet de la confusion qu'on peut constater actuellement. Car en ecclésiologie les pratiques sont probablement plus importantes que les explications qu'on en donne. Vatican II avait sinon méconnu la question, du moins reculé devant elle, laissant le champ libre à nombre d'orientations post-conciliaires mettant en

danger l'axiome nicéen, et par là même la catholicité des Églises locales. Il convient de faire un bref inventaire de ces évolutions.

3.1. Vatican II n'a rien changé à la pluralité d'évêques par ville

Dans l'espace catholique oriental, la multiplicité des évêques par ville s'explique aisément : diversité des traditions rituelles et des langues liturgiques, particularités ethniques et aussi canoniques, puisque le statut personnel en dépend. Le Saint Siège lui-même a contribué à l'émiettement de ces Églises en créant des juridictions latines sur leur territoire. Pour des raisons pastorales et théologiques, Maronites et Coptes espérèrent une réforme de cet état de choses par le Concile, qui en resta au *statu quo*[15].

3.2. Après Vatican II, une série de mesures canoniques a affaibli, dans l'Église latine aussi, la corrélation entre évêque et Église diocésaine.

Invoquant la mobilité sociale et le caractère prétendument archaïque des repères territoriaux à l'époque actuelle, le décret sur les prêtres (PO 10) a suggéré la création de diocèses particuliers ou de prélatures personnelles répondant à des critères de géographie humaine. Il serait trop technique d'analyser toutes les nouvelles institutions qui ont pris appui sur cette suggestion. On se contentera donc d'une énumération dont la liste est impressionnante : on facilite la création de paroisses personnelles

(15) On trouvera quelques indications sur ce débat dans H. LEGRAND, "La délimitation des diocèses", *La Charge pastorale des évêques* (Unam sanctam 74), Paris, 1969, p. 195-214. Prises de paroles maronites et leur réfutation melkite dans N. EDELBY, *Vatican II. Les Églises orientales catholiques* (Unam sanctam 76), Paris 1970, p.190-198.

(CIC, can. 518); au plan national et international, on développe considérablement le statut des associations publiques de fidèles (cc. 312-320); les vicariats aux armées deviennent des diocèses pour le droit[16] tandis qu'on équipera également en droit toutes les circonscriptions ecclésiastiques territoriales au diocèse (can. 368); on crée la prélature personnelle qui peut avoir à sa tête un évêque ayant le monde entier pour territoire (cc. 294-297)[17]; enfin tout récemment, on a créé, au sein d'un diocèse, une administration apostolique personnelle confiée à un évêque[18].

3.3. La relativisation voulue de l'organisation territoriale de l'Église a peu d'avenir œcuménique car elle promeut une conception universaliste de l'épiscopat, permettant difficilement de comprendre l'Église comme communion d'Églises.

A première vue, l'évolution canonique que l'on vient de décrire, devrait réjouir tous ceux qui souhaitent l'extension des juridictions patriarcales à la terre entière. Cette extension, s'insèrerait, en effet, très logiquement dans la dissociation que l'on a observée entre l'épiscopat et le diocèse territorial. Au vu de toutes les innovations récentes du droit latin, qu'on vient d'énumérer, un tel refus ne peut qu'apparaître injustifiable. Mais, il faut bien le voir, cette même logique enlève toute raison d'être aux Églises orientales catholiques elles-mêmes : celles-ci représentent l'attente d'une communion *des Églises*, tandis que l'évolution étudiée se fait au nom de l'immédiateté de la

(16) *Spirituali militum curae*, AAS 78, 1986, p. 481-486.

(17) Actuellement l'Opus Dei est le seul exemple de prélature personnelle, cf. *Annuario Pontificio* 2003, p. 969. Elle est classée après les ordinariats militaires et avant les vicariats apostoliques.

(18) AAS 94, 2002, p. 267-268 ; voir *Annuario Pontificio* 2003, p. 994.

communion *de l'Église* universelle, qu'on ne se soucie pas d'articuler à la communion *des Églises*.

Il est donc important de mettre à jour cette logique d'emblée universaliste parce qu'elle n'est pas compatible avec l'ecclésiologie orientale. Pour vérifier si cette hypothèse s'impose, on va envisager successivement, au moins sommairement, le thème de la collégialité épiscopale (1), sa traduction dans le Code de droit canonique latin (2) et enfin les dernières affirmations curiales sur la priorité ontologique et chronologique de l'Église universelle sur les Églises particulières (3) qui couronnent cette ecclésiologie plus universaliste que catholique.

3.3.1. Vatican II a conçu comme immédiat le rapport de l'évêque à l'Église universelle (la collégialité), négligeant sa situation à l'intersection de l'Église locale et de l'Église entière.

A Vatican II, la réflexion sur l'essence de l'épiscopat a été directement conditionnée par la définition de la primauté papale héritée de Vatican I comme « pouvoir plénier et souverain de juridiction sur toute l'Église [...] sur toutes et chacune des Églises, comme sur tous et chacun des pasteurs et des fidèles ». La discussion sur l'épiscopat dut ainsi se situer sur l'horizon de l'Église universelle, se concentrant sur la dévolution des pouvoirs en son sein. En conséquence, la théologie de l'épiscopat sera traitée essentiellement au registre du collège universel des évêques, au point de négliger la réflexion sur la corrélation entre l'évêque et son diocèse[19]. C'est en vain qu'un observateur

(19) Pour une analyse plus détaillée, voir H. LEGRAND, "Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 75, 1991, p. 545-568.

orthodoxe, comme N. Nissiotis, avait mis en garde contre une telle approche, toute occidentale et peu traditionnelle, de la collégialité[20].

3.3.2. Le Code de 1983 dissocie dans sa systématique le collège des évêques de la communion des Églises.

Lumen Gentium 22 avait enseigné que « un homme est constitué membre du corps épiscopal en vertu de la consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique", mais omis de préciser que cette ordination n'a de sens que pour présider à un diocèse. Un tel silence permettra à la codification de 1983 d'adopter une systématique où la présidence d'une Église diocésaine par un évêque cesse de jouer un rôle matriciel pour la compréhension de l'épiscopat.

Ainsi la section consacrée aux évêques est distribuée en trois articles : le premier envisage « Les évêques en général », le second « les évêques diocésains » et le troisième « les évêques coadjuteurs et auxiliaires ». On traite donc de l'épiscopat diocésain en seconde instance, après avoir établi la figure des évêques en général au canon 376 qui stipule que : «sont appelés *diocésains* les évêques auxquels est confiée la charge d'un diocèse; *titulaires* les autres évêques». Il n'est plus la matrice de la systématique mise en œuvre, ce qui laisse inévitablement supposer qu'il y aurait des évêques qui le seraient «en général»,

(20) "Les orthodoxes voient le signe d'un dangereux malentendu ecclésiologique dans le fait qu'un concile discute d'une telle conception non-biblique et non-histoique de la collégialité et décide de l'adopter », dans « Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht und ihre ökumenische Bedeutung », *Kerygma und Dogma* 10, 1964, p. 157-158.

probablement du fait de l'agrégation par imposition des mains à un collège existant en soi et pour soi, dans lequel on puiserait un certain nombre de membres pour présider effectivement à une Église réelle. On se sépare ainsi, sans nécessité et à tort, osons le dire, de la tradition liturgique, et de la tradition ecclésiale qui nous est commune avec l'Orient chrétien[21], qui se trouve éclairée au mieux par la manière dont se constituent partout les listes de succession apostolique, qui ne sont jamais établies selon la ligne de l'imposition des mains, comme chacun sait, mais toujours selon la succession à la présidence de telle Église.

3.3.3. Finalement l'Église est établie en son essence indépendamment et préalablement aux Églises, tout comme le collège épiscopal est conçu indépendamment des diocèses.

En cohérence avec ce qui précède, on n'est pas étonné de constater que la systématique du Code de 1983 permette d'établir institutionnellement (et donc ecclésiologiquement) ce que sont des laïcs et des clercs, un pape et le collège des évêques, le synode des évêques, le collège des cardinaux, la curie romaine ainsi que les légats pontificaux ou nonces, avant même d'avoir établi ce qu'est une Église locale, -unique cadre pourtant, où selon la théologie catholique, se célèbrent les sacrements-, et avant de savoir ce que représente la communion des Églises! On voit la gravité d'une telle option : la communion des Églises ne se voit reconnaître aucun rôle dans la structuration de l'Église[22].

(21) Voir notamment l'accord noté dans la Commission mixte internationale catholique-orthodoxe, *Le mystère de l'Eglise et de l'eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité,* où l'on lit que le nouvel évêque « reçoit de son Eglise, fidèle à la tradition, cette Parole qu'il transmet », *DC* 79, 1982, p. 943.

(22) On trouve ici la principale raison pour laquelle le discours catholique habituel sur la communion ecclésiale ne convainc pas les autres chrétiens.

Il en est de même si l'on prend à la lettre l'énoncé de *Communionis notio* n. 9 pour qui l'Église universelle est "une réalité ontologiquement et chronologiquement préalable à toute Église" et surtout "donne naissance aux Églises particulières comme à ses propres filles"[23] Cet énoncé, de 1992, sera souvent repris depuis, avec comme claire conséquence de refuser que l'Église orthodoxe puisse être la sœur de l'Église catholique, par exemple, au n.10 de la Lettre secrète de l'an 2000, envoyée à tous les évêques de l'Église catholique, par la Congrégation pour la doctrine de la Foi[24]. Dans le même cadre de référence, *Apostolos suos* (1998) enseigne que « le collège des évêques en tant qu'élément essentiel de l'Église universelle est une réalité antérieure au fait de présider une Église » (n.11), sa note 54 précisant : «comme cela est évident pour tous, il y a de nombreux évêques qui ne sont pas à la tête d'une Église ». En réalité cette évidence empirique résulte d'une innovation toute contemporaine qui fait que 43% des évêques catholiques ne sont pas à la tête d'un diocèse[25].

3.3.4. En pratique, le grand nombre d'évêques auxiliaires dans les diocèses catholiques contredit aussi la lettre du principe d'un seul évêque par ville.

Il suffit de mentionner ce fait bien connu : en 2003 New York a quatre évêques auxiliaires, Newark cinq, Boston six, Rio de

(23) DC 89, 1992, p. 731.

(24) Comme cette lettre ne porte pas de trace de son approbation par le pape et qu'elle n'a jamais été publiée aux AAS, elle n'est pas, pour un canoniste, un document officiel de l'Église catholique. On peut en trouver le texte dans la DC 97, 2000, p. 823-825.

(25) L'*Annuario Pontificio* de 2003 recensait 4390 évêques pour 2699 sièges épiscopaux : parmi les 43% d'évêques sans diocèse 17% sont émérites.

Janeiro sept, Mexico neuf, etc[26]. On reviendra sur ce point, trop négligé dans la réflexion sur l'épiscopat et l'*épiscopè*, car il prouve que le gouvernement de tous les grands diocèses par un évêque unique est une fiction: on a toujours en réalité un évêque principal épaulé par un ou plusieurs évêques en second. Cette fiction est encore soulignée par le fait que ces évêques auxiliaires portent le titre d'une autre Église, généralement disparue ("*in partibus infidelium*").

L'ecclésiologie catholique en vigueur honore trop peu l'axiome de Nicée "un évêque par ville". La pleine catholicité des diocèses, la conception de la communion ecclésiale comme communion d'Églises et finalement l'œcuménisme pourraient en pâtir.

Premier constat : ce n'est pas seulement dans l'Orient catholique que la fidélité au can. 8 de Nicée est compromise, l'Occident latin le respecte également de moins en moins, pas seulement à cause de la multiplication des auxiliaires ou des évêques sans siège : en réalité l'épiscopat est de plus en plus dissocié des diocèses réels, au point qu'on le présente ces dernières années comme existant "antérieurement" aux diocèses et "indépendamment" d'eux. Cette évolution aggrave la minorisation des diocèses au plan canonique, déjà privés par le Code de 1917 de toute intervention dans le processus de désignation de leur évêque[27]. Cette minorisation concerne

(26) Ce sont les données de l'*Annuario Pontificio* de 2003.

(27) Une trentaine de diocèses des pays germaniques ont conservé, par droit concordataire, un rôle dans le choix de leur évêque. On verra à ce sujet B. Primetshofer, "La nomina dei vescovi nell'Austria, Germania e Svizzera", dans D. J. Andres GUTTIEREZ, *Il processo di designazione dei vescovi. Storia, legislazione, Prassi*, Libreria Editrice Vaticana, 1996, p. 511-539 et P. A. BRAIDA, "Elezione e nomina dei Vescovi in Svizzera", *Ibidem*, p. 533-559.

désormais aussi le statut de l'évêque diocésain, considéré dans le droit en vigueur, comme un représentant du pape, selon l'opinion de certains canonistes[28].

Second constat : la vraie question, comme J. Meyendorff a su l'exposer naguère, n'est pas l'unicité numérique de l'évêque, ni la territorialité du diocèse, au sens de la géographie physique, mais celle de la catholicité du peuple de Dieu, en tant que Corps du Christ dans des Églises diocésaines, traversées par des diversités ethniques, culturelles, économiques et politiques. Certes, Vatican II avait fait de grands progrès en décrivant l'Église catholique existant non seulement dans les diocèses mais aussi à partir d'eux[29]. Malheureusement, de tels énoncés n'ont pas été suivis d'effets dans le droit post-conciliaire qui a introduit dans ce domaine une confusion qui autorise à se demander si sommes-nous suffisamment préparés en Occident pour cette tâche qui se profile pour tous les chrétiens. Le sommes-nous en Orient ? Par exemple, à Paris, que souhaiteraient, dans l'idéal, les orientaux ? Faut-il qu'un évêque melkite catholique et un évêque roumain catholique y soient nommés à côté de l'évêque grec catholique ukrainien qui s'y trouve déjà ? Si l'on dit oui, cela signifie que le critère ecclésial n'est plus le rite mais l'appartenance ethnique ou la langue, une langue que la seconde génération ne maîtrisera plus. Que pouvons-nous apprendre des orthodoxes qui se plaignent vigoureusement d'un état de choses analogue ?

(28) Voici les conclusions d'une récente thèse d'habilitation : "Les déterminations générales du Code au sujet de l'épiscopat et de l'évêque diocésain ainsi que les déterminations normatives de ce ministère font de l'évêque diocésain un fonctionnaire papal", G. BIER, *Die Rechtstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 (Forschungen zum Kirchenrechtswissenchaft*, Bd 32), Würzburg 2001, p. 376.

(29) L'expression la plus claire s'en trouve dans LG 23 déclarant que "l'Église catholique une et unique existe dans et à partir des Églises particulières"

II. PROPOSITIONS POUR ÊTRE FIDÈLE À NICÉE, PRENDRE EN COMPTE CE QUE SONT AUJOURD'HUI "UNE VILLE", "UN EVÊQUE", "UN TERRITOIRE".

Les analyses qui précèdent avaient pour but de donner du champ à la question de l'extension de la juridiction des patriarches en dehors de leur territoire, et de restituer les différents paramètres qui la conditionnent. On a pu établir, d'une part, que c'était une question fondamentalement chrétienne : le positivisme juridique ne saurait résoudre la question de fond qui est l'unité catholique de l'Église en un lieu. Et, d'autre part, on a vu que dans l'ecclésiologie catholique en vigueur, une réelle confusion régnait à cet égard, allant jusqu'à une certaine contradiction, car au moment même où, dans le droit latin, on prend tant de distances avec la territorialité de la juridiction, on la maintient fermement pour les catholiques orientaux hors de leurs territoires.

En se mettant à l'écoute des sociologues, les théologiens s'étonneraient peut-être moins de la situation actuelle : le réel n'est-il pas toujours conflictuel et quelque peu chaotique ? Les récentes orientations canoniques, et les justifications doctrinales qui les accompagnent, sont à situer dans la réception conflictuelle du dernier concile[30]. C'est dire qu'une simple réflexion canonique sur les rapports entre pape et patriarches a peu de chances de répondre de façon satisfaisante aux questions posées par les patriarches catholiques. En revanche, on a peut-être une chance de renouveler les questions et de les faire progresser en s'attachant à

(30) Pour voir ce qui fonde cette assertion, voir H. LEGRAND, "L'ecclésiologie des Églises sœurs, clé de la Déclaration de Balamand, a-t-elle plein droit de citer dans l'Église catholique ? "Dans Comité mixte catholique-orthodoxe en France, *Les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*, Paris, Ed. du Cerf, 2004, p. 357-400.

comprendre Nicée à nouveaux frais, grâce à une approche pluridisciplinaire, mettant en œuvre théologie, droit canon et sociologie.

1. Renouveler la compréhension de l'axiome de Nicée par une approche pluridisciplinaire.

Il existe bien des études de l'axiome en termes canoniques[31]. Cette approche nécessaire ne permettra pas de sortir des impasses actuelles du droit en vigueur[32]. Pour cela des perspectives méthodologiques neuves sont requises. Dans cet esprit, on va tenter d'actualiser les termes clés de Nicée pour bien saisir la tradition vivante.

1.1. Que signifie "une Ville" à notre époque?

Les termes de Nicée sont essentiels pour comprendre l'identité d'une Église locale. Cette identité ne saurait être spécifiée par la géographie physique que transcrit la cartographie. Dimension nécessaire pour le canoniste, elle n'en reste pas moins insuffisante. On s'en est aperçu en confiant l'administration de la préfecture apostolique dite de Karafuto à l'évêque polonais du nouveau diocèse catholique d'Irkoutsk (Sibérie). Sur la carte,

(31) Citons l'une des plus intéressantes : B. Mc NEIL, *One city, one Bishop*? (The Placide Lectures 1987), Rome-Bangalore, 1988, qui offre une bibliographie. Elle se ressent d'avoir été écrite avant la Déclaration de Balamand. Sur celle-ci on verra : Comité mixte catholique orthodoxe en France, *Les enjeux de l'uniatisme*, op. cit. [Signalons que l'étude de J. RINNE, "One Bishop One city", *Canon* 7, 1985, p. 91-109, ne traite pas de notre sujet mais du rapport de l'évêque orthodoxe local avec le Saint Synode de son Église].

(32) On constate qu'il n'y a pas d'accord entre catholiques sur ce qu'il faut entendre par Église rite et encore moins entre catholiques et orthodoxes sur le sujet. Il n'y a pas plus d'accord sur ce que sont des patriarcats, pas même entre les patriarches catholiques, quand certains accepteraient que le pape puisse créer des patriarcats, comme le prévoit EO 9.

c'était logique : les deux territoires étaient contigus, relevant de plus de la même autorité politique. L'opération déclencha néanmoins une crise aiguë entre le Kremlin et le Vatican, entraînant l'expulsion de l'évêque[33]. On n'avait pas pris en compte la géographie humaine.

Sous cet angle, une ville apparaîtra souvent comme un lieu de rencontres entre des diversités culturelles, religieuses, civilisationnelles et ethniques. Elle est aussi un lieu de conflits symboliques, hérités du passé, auxquels s'en ajoutent d'autres très actuels, politiques et économiques, comme cela se vérifie universellement, avec des modulations locales dues aux conflits ethniques comme au Rwanda, religieux comme en Irlande du Nord ou en Bosnie, ou encore aux migrations. La ville est aussi un lieu où l'on se sent chez soi, où l'on se distrait et prend un peu de bon temps, mais où l'on peut aussi se sentir envahi.

Le regard que l'on vient d'esquisser décrit déjà la vocation de l'Église dans une ville[34]. Il s'agit, dans ces contextes conflictuels, d'annoncer un Évangile de justice : Dieu veut que *tous* soient respectés dans leurs droits. D'annoncer aussi un Évangile de réconciliation : la Pentecôte appelle personnes et groupes à apprendre la langue des autres, à communiquer avec eux, à se réconcilier. Telle est l'identité de l'Église locale. Elle doit faire vivre ces valeurs, symboliquement, réellement,

(33) L'inadvertance des services de la Curie avait consisté à désigner l'île Sakhaline du nom que lui donne le Japon, qui la réclame. En 1930, les autorités françaises auraient-elles réagi différemment à la nomination d'un évêque étranger, catholique ou luthérien, à "Strasbourg, Allemagne"? La correction apportée en 2003 à l'*Annuario Pontificio* (p. 991) a été trop tardive : le titulaire a du être transféré à un évêché de Pologne.

(34) Sans doute, manque-t-on, du moins en français, d'un ouvrage qui, en collaboration avec un sociologue, reprendrait le travail de J. COMBLIN, *Théologie de la ville*, Paris, Éditions universitaires, 1968.

dynamiquement, anticipant si possible les évolutions sociales.

On doit encore aborder la ville par l'être ensemble des chrétiens : ils doivent apprendre à témoigner ensemble, à décider ensemble, à célébrer ensemble[35], pour autant que cela soit requis, c'est-à-dire pas en tout, ni constamment. C'est ici que prennent tout leur sens les exhortations d'EO 4 et du can. 322 du CCEO, reprises par Jean-Paul II après le synode pour le Liban[36]. Mais les exhortations suffisent-elles? L'apport des canonistes est ici nécessaire: pour délibérer ensemble et prendre des décisions qui engagent, il faut des structures communes. Comment avance-t-on sur ce point dans les Églises catholiques en Orient? L'Église catholique en Palestine vient de donner un exemple pionnier sur ce point: s'il est une Église catholique qui a besoin de rassembler ses forces dans son milieu, c'est bien elle. Bien que dans l'incapacité canonique de tenir synode (ce qui étymologiquement signifie "faire route ensemble"), ses Églises, Église latine comprise, ont pris l'initiative remarquable, et sans précédent à ma connaissance, de tenir à Bethléem, du 8 au 12 février 2000, "une assemblée générale du synode des Églises catholiques de Terre Sainte"[37]. Le Saint-Père lui même a repris cette désignation de "synode" pour cette assemblée commune[38]. Être fidèle

(35) Le CCEO a fait des progrès sur ce dernier point. Alors que c'était naguère impossible, le can. 701 favorise la concélébration de l'Eucharistie entre évêques et prêtres de différentes Églises de droit propre et le can. 746, § 2 prévoit que, lors d'une ordination épiscopale, les deuxième et troisième ordinants pourront être d'une autre Église de droit propre.

(36) JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale "*Une nouvelle espérance pour le Liban*", n° 81, DC 94, 1997, p. 530-531.

(37) On en verra le compte-rendu par F. BOUWEN, "Une assemblée générale du synode des Églises catholiques de Terre Sainte", *Proche-Orient Chrétien* 50, 2000, p. 297-308.

(38) Dans son Homélie à Amman le 21 mars 2000, Jean Paul II parle d'abord du "Synode pastoral des Églises de Terre sainte" puis simplement du "Synode " à cinq reprises (cf. *Ibidem*, p. 305-306)

aujourd'hui à Nicée, c'est prendre ce genre d'initiatives et surtout les institutionnaliser.

On notera aussi qu'une ville et que l'Église d'une ville ne peuvent vivre dans un splendide isolement : elles sont en rapport avec une région et avec d'autres villes. L'identité chrétienne d'une Église locale dépend aussi de son environnement. Les questions fondamentales liées au dialogue œcuménique, au dialogue interreligieux ou à l'inculturation ne peuvent pas se traiter au registre d'un diocèse singulier, car les aires culturelles et spirituelles ne coïncident presque jamais avec celles d'un diocèse ni même avec celles d'une conférence épiscopale nationale. Aussi rétablir une stricte corrélation entre la présidence à une Église locale et l'appartenance au collège des évêques, pour souhaitable que cela soit, ne suffira pas pour que l'Église réponde à sa vocation catholique, qui lui demande d'assumer les cultures.

A cet effet, les Églises particulières et régionales[39], sans lesquelles il ne saurait y avoir de véritable catholicité de l'Église entière, ont besoin d'un statut vraiment ecclésiologique, comme l'avait souhaité la finale de LG 23, en instaurant un certain parallèle entre les conférences épiscopales et les patriarcats. Ce parallèle est récusé quand on souligne que seuls le pape et les évêques sont de droit divin, comme on le fait depuis quelques années, au nom d'une conception discutable de la collégialité[40],

(39) Par Église particulière, on n'entend pas ici le diocèse (comme dans le Code de 1983) mais bien les Églises orientales catholiques comme le fait Vatican II dans EO. Par Églises régionales, terme peu usité, on entend les regroupements de diocèses selon des régions géographiques qui sont ici des entités culturelles et politiques. Autrefois les métropoles latines, les Églises nationales ; aujourd'hui les conférences épiscopales et leurs regroupements-, par ex. Jean-Paul II a tenu plusieurs synodes continentaux, amorce possible vers des patriarcats continentaux?

(40) Le silence total de Vatican II sur le pape comme patriarche d'Occident (et d'abord comme évêque de Rome, sauf dans une incise historique en LG 22) manifeste les limites du concept de collégialité adopté : ne pouvant prendre en considération les Églises régionales, quelle place peut-il faire à la communion *des* Églises? Sur le titre, voir Y. CONGAR, « Le pape patriarche d'Occident. Approches d'une

pour accentuer un universalisme qu'on ne saurait identifier à la catholicité. Curieusement, du côté orthodoxe, quand on ne veut prendre en considération que la seule ecclésiologie eucharistique, ne renonce-t-on pas également à penser avec justesse le statut des Églises régionales? Dans les deux cas, pour des raisons symétriquement inverses, on néglige la réflexion urgente sur la manière dont l'Église est appelée à prendre en compte chrétiennement les diversités humaines. Sans Églises régionales, la catholicité resterait une fiction, et la réconciliation des chrétiens inatteignable. Mais soulignons aussi que la catholicité resterait aussi une fiction si l'adhésion d'une Église au régionalisme la paralysait dans son action et son témoignage.

Résumons: l'unicité d'évêque par ville ne découvre pleinement son sens que lorsque l'on a exploré ce que signifient aujourd'hui une ville et sa région. Pour le savoir, des références seulement canoniques ne peuvent suffire. Il faut aussi recourir à l'ecclésiologie et aux sciences humaines. Il en va de même pour comprendre pleinement ce que c'est qu'exercer l'épiscopat.

1.2. Que signifie l'unicité d'épiscopat à notre époque?

Nicée recherchait certainement l'unicité d'évêque en tant que telle, à un moment où le monoépiscopat s'était établi définitivement partout, probablement déjà depuis les années 160, en même temps que le canon des Écritures. Ce caractère assez tardif de l'émergence du monoépiscopat a conduit *Lumen*

réalité trop négligée », *Istina* 28 (1983) p. 374-390, repris dans *Église et papauté*. Paris, Cerf, 1994, p. 11-30. En sens inverse, on verra A. GARUTI, *Il papa patriarca d'Occidente ? Studio storico-dottrinale*, Bologne 1990, récusant tout contenu au titre, ce qui a pour conséquence comme le remarque critiquement A. de Halleux qu'il y a un "vide ecclésiologique entre le pape et les évêques", qu'on ne rencontrait jamais jusqu'ici dans l'histoire de l'Église, *Revue Théologique de Louvain*, 23, 1992, p. 211.

Gentium 28 à se contenter d'affirmer, de façon heureuse, que la tripartition du ministère ordonné en épiscopat, presbytérat et diaconat remontait à l'antiquité (*ab antiquo*). Auparavant, il y avait certes une *épiscopè* réelle, succédant aux apôtres, mais sans que celle-ci ait eu toujours un unique titulaire. On en a un certain nombre d'indices dont, pour commencer, le désordre dans les listes romaines de succession, telles que nous les rapportent Irénée, Hégésippe et le Catalogue libérien. Un évêque unique met du temps à s'imposer à Rome même, ville immense, où chaque communauté de quartier, constituée selon l'origine de ses immigrants, devait avoir ses épiscopes-presbytres et ses didascales. C'est peut-être ce qui explique le silence d'Ignace d'Antioche sur l'évêque de Rome, ville qu'il honore pourtant du titre de « présidente à la charité », alors que dans chacune de ses autres lettres, il salue toujours l'évêque du lieu par son nom. Autre attestation, fermement assurée, concernant Corinthe : la *Lettre de Clément* reproche à cette Église d'avoir déposé non pas son évêque, mais ses presbytres[41]. D'après le témoignage (tardif) de saint Jérôme, les presbytres d'Alexandrie désignaient l'un des leurs comme épiscope, par simple acclamation, jusqu'au milieu du IIIe siècle[42], ce que Sévère d'Antioche rapporte également dans sa *Lettre aux orthodoxes d'Émèse*, écrite durant son exil en Égypte[43].

(41) La Lettre de Clément est limpide : pour récuser la déposition de "leurs presbytres" par les Corinthiens (n° 47, 54, 57), la lettre s'appuie sur leur succession apostolique (n° 44), voir l'édition de Sources chrétiennes n° 167, p.172-174, 178, 186, 190.

(42) *Epist.* 146, 1 (Ed. Labourt, p. 117). J. Lécuyer, non sans souci apologétique, récuse la valeur historique du témoignage du saint, "Le problème des consécrations épiscopales dans l'Église d'Alexandrie", *Bulletin de littérature ecclésiastique* 65, 1964, p. 241-257 ; voir aussi du même, "La Succession des Evêques d'Alexandrie aux premiers siècles", *Ibidem*, 70, 1969, p. 81-99.

(43) Cf. E. W. BROOKS, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus Patriarch of Antioch in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis*, vol. II, part I, London-Oxford, 1903, p. 213.

On connaît aussi l'institution orientale des chorévêques[44], dont le titre est toujours porté dans l'Eglise maronite[45].

On peut donc penser qu'aux origines l'unicité du ministère des presbytres-épiscopes a précédé, dans bon nombre d'Églises, l'unicité de l'évêque. De même aujourd'hui, tout théologien et tout pasteur peut le constater, dans la pratique catholique, un évêque seul ne peut plus mettre en œuvre fructueusement le contenu du ministère épiscopal : l'*épiscopè* a de fait souvent deux, voire plusieurs titulaires. N'est-ce pas le cas, comme on l'a relevé, à Newark, Boston ou Rio de Janeiro, Mexico qui ont respectivement cinq, six, sept et neuf auxiliaires? Si ces auxiliaires, au lieu de recevoir le titre d'une Église disparue, comme actuellement, devenaient des auxiliaires du siège, ne constitueraient-ils pas l'épiscopè collégiale de ces Églises locales ? Au Caire, sept évêques, de rites différents, ont en charge l'Église catholique du lieu, en toute autonomie l'un par rapport à l'autre. Là réside l'infidélité à Nicée. Mais puisque telle semble être la nécessité pastorale, pourquoi, dans ce cas précis, une fois l'évêque copte reconnu comme évêque principal, les cinq autres ne seraient-ils pas co-titulaires de *l'épiscopè* avec lui, sans l'être exactement au même titre et selon des modalités à définir? Ainsi serait rétablie l'unité *d'épiscopè*.

La doctrine catholique n'a pas à tenir compte seulement de la pratique pastorale, commune aujourd'hui, qui montre que *l'épiscopè* est souvent exercée, notamment dans les grandes métropoles, par plusieurs personnes en collaboration (jusqu'à dix ensemble, comme à Mexico actuellement). Cette doctrine doit

(44) Cf. "Chorbischof", *Reallexikon für Antike und Christentum,* 1105-114.

(45) Cf. C.K.R. O'BRIEN, "Antiochene Maronite Chorbishops in the Catholic Church", *Studia canonica* 22, 1988, p. 425-430.

aussi de tenir compte des formes collégiales *d'épiscopè* qui ont précédé l'instauration du mono-épiscopat. LG 28 autorise certainement une réflexion en ce sens, en enseignant que seul le ministère ecclésiastique est de droit divin, mais non sa tripartition en épiscopat, presbytérat et diaconat, qui s'est instaurée "depuis l'antiquité".

Certes la valeur symbolique et pastorale du mono-épiscopat est grande, mais doctrinalement on ne peut pas exclure que *l'épiscopè* d'une Église puisse être également exercée de façon collégiale[46], au bénéfice d'autres valeurs symboliques et pratiques. Si l'on a argumenté de façon si détaillée, c'est pour faciliter la discussion et, si nécessaire, la réfutation de cette suggestion.

Loin de justifier une contravention au canon 8 de Nicée, cette suggestion invite plutôt à y revenir, car l'infidélité à Nicée n'est-elle pas avérée quand actuellement un même siège a plusieurs titulaires totalement indépendants, comme en Orient? Ou lorsque l'évêque unique a un ou plusieurs auxiliaires titulaires d'une Église disparue, au lieu d'être auxiliaires de ce siège, comme il est fréquent dans l'Église latine?

Au vu de l'histoire des origines de l'épiscopat, comme de sa pratique actuelle, la thèse qu'on vient d'énoncer ne mérite-t-elle pas débat? La pastorale invite à ouvrir ce débat s'agissant de la survie des Églises orientales catholiques, dans les diasporas européennes et américaines toujours plus nombreuses. L'unicité

(46) On la respectera ainsi puisque chaque évêque succède aux apôtres en corps (tous). En revanche, le pape succédant à Pierre (un seul), on ne voit évidemment pas comment le ministère pétrinien pourrait être exercé par plusieurs personnes à la fois. Sur l'articulation un/quelques-uns/tous, voir notre apport sur la démarche synodale.

numérique d'évêque s'avère insatisfaisante dans la pratique, alors que les bénéfices d'une unique *épiscopè* collégiale apparaissent évidents. Le mouvement œcuménique, on l'a vu, qui progresse dans la ligne d'une *unité diversifiée*, suggère aussi d'explorer cette voie.

Dans un tel domaine, le Synode patriarcal de l'Église maronite n'a pas le pouvoir de prendre des décisions, c'est clair. En revanche, si les arguments pastoraux en ce sens lui paraissaient solides, l'Assemblée patriarcale pourrait suggérer au Synode patriarcal d'explorer cette voie. Ce dernier pourrait commencer par demander une étude pluridisciplinaire de la question. Au vu de ses résultats, il pourrait engager des conversations, non pas avec tous les autres orientaux catholiques, mais avec les plus proches[47]. Il pourrait également rouvrir le dossier de la présence d'évêques maronites dans la diaspora, avec de nouveaux arguments.

1.3. Quel intérêt chrétien y-t-il dans l'organisation territoriale de l'Église?

La citation de J. Meyendorff, au début de notre étude, éclaire suffisamment la question pour nous permettre d'être bref. L'organisation territoriale de l'Église, avec ses "frontières"[48] délimitées, est une traduction moderne de l'axiome nicéen, dont le seul objectif n'était pas d'obtenir des cartes claires, nécessaires

(47) Pourquoi pas avec les Syriens catholiques, si eux-mêmes y étaient intéressés, soit au Proche-Orient, soit dans la diaspora? Cette question devant rester entièrement distincte de la fusion des deux Églises, si jamais elle était envisagée.

(48) L'idée de frontière a une histoire en notre domaine, cf. H. LEGRAND, "La délimitation des diocèses", dans *La Charge pastorale des évêques*, Unam Sanctam 74, Paris, Ed. du Cerf, 1969, p. 179-194.

pour la bonne administration. L'enjeu était et demeure ecclésiologique et même théologique. Le canon nicéen récuse qu'il puisse y avoir simultanément, en un même lieu, plusieurs Églises ayant absolument la même foi: ce serait trahir la signification même de l'Église, qui doit rassembler dans l'unité visible les enfants de Dieu dispersés. L'Église de Dieu ne saurait avoir pour principe constituant ni la langue ni le rite (ni même les deux simultanément[49]), ni non plus la nation, l'ethnie, la classe sociale ou l'affinité culturelle ou spirituelle. Son principe structurant ne peut être que la catholicité à l'image même de l'Église de la Pentecôte, une et diverse, en un même lieu.

C'est dire combien s'éloignerait de la véritable théologie de l'Église une compréhension du catholicisme sur le mode de l'universalisme, de l'international, de la mondialisation. En ce sens, la théologie a prêté jusqu'ici une grande attention à la rencontre du christianisme avec les cultures, mais *n'a-t-elle pas dangereusement négligé la réflexion sur la coexistence de plusieurs cultures dans un même espace humain et chrétien*? Pourtant n'est-ce pas là que se situe le noyau dur des effets de la mondialisation pour l'Église catholique[50]? C'est aussi la question que lui posent simultanément les progrès de l'œcuménisme qui laissent espérer une "diversité réconciliée".

(49) On a déjà posé la question concrètement: à Paris faudrait-il aux catholiques de tradition byzantine, à côté de l'évêque ukrainien, un évêque melkite, un évêque roumain, etc.?

(50) Ceci ne contredit évidemment pas l'intérêt de la présence catholique sur internet, ni celui des voyages du pape, ni peut-être même celui de l'internationalisation du collège cardinalice, possible traduction contemporaine de la *comprobatio* que les grands sièges de l'antiquité apportaient à l'élection de l'évêque de Rome (cf. par ex. saint CYPRIEN, *Lettres 44* (3 fois); 48 (3 fois, spéc. IV, 1), 67, 4). En eux-mêmes, ces traits universalistes ne sont pas des expressions directes de la catholicité.

L'enjeu de l'organisation territoriale de l'Église n'est pas mince, c'est, répétons-le, celui de la catholicité effective de l'Église. C'est en toute bonne foi, pour des raisons "pastorales", que d'aucuns souhaitent la relativisation, voire l'érosion du principe de territorialité, considéré comme dépassé en ces temps de mondialisation et de communications instantanées. C'est oublier un peu vite que la mondialisation redonne vigueur aux réalités locales, comme le montrent les programmes de régionalisation, les différentes politiques du patrimoine, le renouveau des nationalismes locaux, ainsi que le refuge de certains dans des identités archaïques, souvent religieuses.

En réalité, la manière chrétienne de vivre l'universel est la catholicité, loin des uniformisations mortifères. Notre tradition nous en donne de beaux témoignages, parfaitement actuels. Qu'on songe, par exemple, aux assemblées chrétiennes polyglottes, rassemblant coptes et grecs en Égypte[51], grecs et syriens à Antioche et en Palestine[52]. N'oublions pas non plus les monastères multinationaux, rassemblant grecs, syriaques, latins, et arméniens dans la louange perpétuelle et une commune eucharistie[53], dans ces mêmes régions du Proche Orient,

(51) Cf. G. BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris, 1948, p. 43.

(52) Cf. A. WENGER, *Huit catéchèses baptismales inédites de saint Jean Chrysostome*, Sources chrétiennes 50, Paris, Ed. du Cerf, 1957, p. 47-48, 60-63 (pour Antioche) et *Le Journal d'Éthérie*, Sources chrétiennes 21, Paris, Ed. du Cerf, 1948, p. 260-262 et passim (pour la Palestine) et aussi saint JÉRÔME, *Epist.* 108 (Ed. Labourt, p.199).

(53) Sur les monastères des Acémètes ("ceux qui ne dorment jamais"), voir notamment la monographie classique d'O. HENDRIKS, "Les premiers monastères internationaux syriens", *L'Orient Syrien* 3 (1958), p. 165-184. Pour la Palestine et la cohabitions des grecs et des arméniens, voir la *Vie de saint Sabas par Cyrille de Scythopolis* 32 ; trad. Festugière, Paris, Ed. du Cerf, 1962, p. 43-44. ou encore du même *Vie de saint Theodosios, ibidem*, 1963, p. 127 (grecs, besses et arméniens).

traversées par les conflits ethniques, culturels et économiques. En un miroir grossissant, n'avons-nous pas là des figures de véritable catholicité pour nos propres temps, caractérisés aussi par les conflits, les émigrations massives, voire les génocides? Il est impossible que cette sève chrétienne ait déserté l'Orient chrétien. Osons une parabole : pendant la guerre de Bosnie, près d'une mosquée, quatre moines orthodoxes serbes et quatre moines catholiques croates auraient pu reprendre cette tradition, vivant sous le même toit et partageant les mêmes repas et, sans participer à la même la table eucharistique, prier ensemble les psaumes, y compris les psaumes de malédiction des ennemis. Ils n'auraient fait la leçon à personne, n'auraient donné aucun enseignement moral ; mais n'auraient-ils pas exprimé l'essentiel de la vie chrétienne, pas seulement de la vie monastique, et n'auraient-ils pas été les prophètes de "la vie à venir"? De ce jour où Dieu rassemblera autour son peuple de toute tribu, langue et nation ? Penser qu'on ne pourrait trouver ces quatre moines de part et d'autre dans des situations analogues, n'est-ce pas désespérer des énergies de la Résurrection et de l'Esprit répandu dans nos cœurs? A cet égard, le charisme monastique de l'Église maronite a-t-il dit son dernier mot?

La catholicité de l'Église se vit de manière visible et tangible quand, dans des lieux précis, elle rassemble pour Dieu et répétons-le, au cœur de la vie sociale, un peuple composé d'hommes "de toute tribu, langue, peuple et nation"(Ap 5, 9), devant le trône de l'Agneau, notamment au sein de l'assemblée eucharistique. La territorialité de l'organisation de l'Église est une sorte de précaution prise contre l'oubli de cette vocation de l'Église à être catholique en tout lieu[54]. Loin de perdre son sens,

(54) M. SPINDLER, *Pour une théologie de l'espace*, Neuchâtel, 1968 offre une solide réflexion sur la territorialité de l'Église du point de vue protestant.

la réalisation catholique de l'Église en un lieu gagne au contraire en signification sociale et chrétienne, en ces temps où tous les territoires traditionnels deviennent fragiles et conflictuels, soit qu'il faille les quitter sous diverses contraintes, soit y accueillir de nouveaux venus, plus d'une fois à contrecœur.

2. Que peut-on faire?

L'exégèse proposée de l'axiome "un évêque par ville" permet-elle d'éclairer les paramètres qui expliquent la tension entre les patriarcats catholiques et le Saint-Siège à ce sujet ? On remarquera d'abord que l'existence d'une tension n'est pas, en elle-même, négative, mais signe de vitalité. Ensuite, une tension signifie souvent que l'on trouvera une solution en approfondissant chacun des points de vue en cause. Le conflit actuel est d'autant moins frontal et bloqué qu'il dévoile un terrain d'accord très large :

a) au plan pastoral et au plan d'une ecclésiologie vraiment catholique, les questions posées partent d'une intention si justifiée ("sauvegarder un patrimoine qui appartient à toute l'Église", EO 1), qu'on ne peut refuser des les entendre.

b) la lenteur du Saint-Siège est compréhensible quand les meilleurs théologiens orthodoxes nous rappellent que la question met en jeu la catholicité de l'Église en chaque lieu.

c) enfin les solutions dépendent des deux partenaires. Le Saint-Siège serait certainement encouragé à chercher des solutions dans la ligne souhaitée, si les Églises catholiques orientales, elles-mêmes, sur place, collaboraient plus structurellement dans l'exercice de l'épiscopat dans leurs

villes, au sens que l'on a essayé de donner à ces deux mots. Le savoir-faire ainsi acquis sur place paraîtrait un gage positif pour étendre, non pas l'expérience, mais la formule éprouvée à d'autres régions du monde. La balle est aussi dans le camp de ceux-là mêmes qui ont déjà écrit à Jean-Paul II, mais selon une ecclésiologie sachant mettre en œuvre les responsabilités de tous et de quelques-uns.

Que faire? Peut-être le *Synode maronite pourrait-il mettre au travail des équipes de théologiens, de canonistes et de pasteurs* sur les sujets soulevés. Car dans ce domaine, un travail d'équipe est plus fiable que des suggestions provenant de quelques spécialistes. Les dossiers doivent être largement instruits, à charge et à décharge, - comme le ferait un bon juge d'instruction-, tant dans leurs aspects pratiques que théologiques. Le (ou chaque) groupe de travail modifierait éventuellement les termes de la question, et pourrait proposer différentes solutions, plutôt qu'une seule. Pour sortir des considérations générales, le mieux serait probablement de se saisir des trois requêtes exprimées par les patriarches catholiques. Au terme d'expertises aussi nécessaires que légitimes, ces derniers verraient s'ils peuvent y trouver une aide dans les conversations qu'ils estiment devoir mener avec le Saint-Siège sur ces trois questions qu'ils ont eux-mêmes identifiées.

2.1. L'extension de la juridiction

Avant toute chose, pour instaurer un juste climat de travail, il pourrait être indiqué d'évaluer les bénéfices que les Églises orientales catholiques tirent de l'appui du Saint-Siège. L'évaluation des retombées positives du Synode pour le Liban, voulu par lui, n'en serait qu'un exemple.

Concernant l'extension de la juridiction patriarcale, à proprement parler, il pourrait être indiqué de constituer un solide dossier des vues orthodoxes en ce domaine, afin de comprendre le pourquoi de leurs réticences. Qu'apprendrait l'histoire de leur juridiction d'Antioche aux États-Unis? Au plan pratique, pourquoi ne pas profiter de l'événement unique de l'Assemblée patriarcale pour évaluer ce qui facilite ou bien freine la collaboration avec les évêques latins des différentes régions du monde représentées? Dans le même cadre, on pourrait réfléchir à la manière d'aborder la question avec les évêques latins, car le Saint-Siège tient habituellement compte de l'avis des épiscopats locaux dans les décisions qui les touchent.

Toujours au plan pratique, plutôt que d'esquisser une solution universellement valable, ne pourrait-on pas voir comment collaborer plus étroitement sur place, par exemple, avec les syriaques catholiques? Le mouvement se prouve en marchant.

2.2. L'élection des évêques

Il sera utile de faire l'histoire de la question : a-t-on éliminé la consultation du clergé et des laïcs du processus électif, en luttant contre l'influence des notables? Pourquoi le Saint-Siège intervient-il? Par principe? Parce que des circonstances pratiques l'y ont conduit? Lesquelles? Ne faudrait-il pas consulter des sociologues des institutions sur les avantages et les inconvénients de la cooptation des évêques entre eux? Que penseraient les Maronites émigrés, appartenant à la deuxième ou troisième génération, du choix de leurs évêques à partir du seul Liban? Ne voudront-ils pas avoir leur mot à dire? Comment pourraient-ils s'y prendre?

2.3. L'ordination de prêtres maronites mariés en Occident

Au vu des énoncés de Vatican II, une étude doctrinale de la question serait superflue. PO 16 enseigne, en effet, que le célibat "n'est pas exigé par la nature du sacerdoce" et il fait l'éloge des "hommes mariés ordonnés prêtres" qui persévèrent " dans le don total et généreux de leur vie au troupeau du Christ qui leur est confié", l'expression " don total" méritant particulièrement d'être relevée.

Mais il n'est pas sûr que l'existence de ce texte garantisse une évolution *générale* de la discipline dans le sens souhaité par les patriarches catholiques. Le passé inclinerait certainement à la prudence sur ce sujet(55). Le présent reste ambigu(56). De ce fait, plutôt que de mettre le principe en cause, ne vaudrait-il pas mieux se contenter, en ce domaine, de faire valoir les véritables besoins pastoraux?

(55) A la toute fin du XIXe s., le refus romain, appuyé par les évêques latins locaux, de tolérer les prêtres mariés accompagnant les catholiques ruthènes émigrés aux États-Unis, a eu pour effet leur passage à l'orthodoxie. Selon Mgr V. J. POSPISHIL, "Compulsory Celibacy for the Eastern Catholic in the Americas", *Diakonia* (N.Y.) 11, 1976, p. 133-156, 256-280, sur le million de membres de l'*Orthodox Church of America* [anciennement de la juridiction de Moscou qui lui a accordé l'autocéphalie] 900.000 seraient de familles anciennement catholiques.

(56) On peut constater que le Saint-Siège s'est résolu à surseoir à l'application d'un décret du Cardinal Sodano du 4 mars 1998 qui demandait l'expulsion de Pologne de tous les prêtres gréco-catholiques (légitimement) mariés, tout en évitant de revenir sur le principe, voir *Istina* 44, 1999, p. 279-286. De même, tout en maintenant en vigueur le principe, le Saint-Siège se montrerait également plus souple dans son application, notamment au Canada et aux États-Unis, voir R.M.T. CHOLIJ, "An Eastern Catholic Married Clergy in North America: Recent Changes in Legal Status and Ecclesiological Perspective", *Studia Canonica* 31, 1997, p. 311-339.

(57) Depuis une vingtaine d'années la fécondité moyenne en Italie est de 1, 2 par femme. Ne sera-t-il pas plus difficile de trouver des prêtres célibataires dans une population de fils uniques? Car les catholiques qui auront deux enfants auront aussi des filles.

En ce sens, la solution de cette question se trouve aussi partiellement entre les mains de l'Église maronite elle-même. C'est une nouveauté de la part de ses évêques que d'avoir appelé au ministère des hommes mariés et formés universitairement. Ce n'est pas une expérience, mais une réalité à suivre avec grand soin. La qualité de ces prêtres, vite connue, contribuera à déterminer l'attitude occidentale envers les prêtres mariés orientaux. Qui sait d'ailleurs si ce soin apporté par l'Église maronite à la formation de ses prêtres mariés ne sera pas un service rendu à l'Église catholique occidentale? Pour des raisons complexes, mais déjà simplement démographiques(57), il se pourrait qu'elle aussi veuille ordonner des chrétiens mariés.

CONCLUSION

Les libres propos qui précèdent ont essayé d'éviter toute langue de bois, à l'unisson d'une Assemblée patriarcale, où selon la prescription du droit oriental, "tous les problèmes inscrits à l'ordre du jour" par l'autorité, "doivent être discutés librement"(58). C'est cela la merveille de la vie en Église: dans la confiance et l'écoute mutuelles, on peut ensemble y faire la vérité. Avec toute la Tradition, saint Thomas d'Aquin rappelle que "nous croyons fermement que l'Esprit Saint est présent dans les assemblées d'Église"(59). Il va sans dire que rien de ce qui a été avancé dans les pages précédentes ne doit être compris comme un plan de vol bien établi. Ce sont de simples idées, soumises sans réserve, à la discussion de tous.

(58) Le canon 240, § 4 du CCEO qu'on vient de citer concerne l'assemblée éparchiale. Il vaut à fortiori pour l'Assemblée patriarcale constituée de membres ayant plus de responsabilité et se prononcer sur des enjeux plus généraux.

(59) Quodlibet XII, 35 (Ed. de Parme) ou 36 (Ed. Léonine).

En me plongeant de mon mieux, même si c'est avec toutes les insuffisances d'un regard extérieur, dans les questions que vous m'avez posées, j'ai eu l'évidence que, loin d'être "provinciales" (ne regardant qu'un petit coin de l'univers), elles concernaient l'Église catholique en tant que telle, ainsi que l'avenir de l'œcuménisme. En effet, la fidélité créatrice au can. 8 de Nicée pose la question de la catholicité effective des Églises locales, question au cœur de la question œcuménique, et de façon analogue, au cœur des sociétés contemporaines.

Un second sentiment m'a fortement marqué : celui de *l'actualité historique* dont l'Église maronite est porteuse, avec les autres Églises orientales catholiques, maintenant que la page de l'uniatisme est tournée. En rejetant la fusion des traditions pour leur préférer une réconciliation enrichissante, vos Églises ont toute leur place dans un combat essentiel dans un monde dont on a l'impression qu'il ne s'unifie qu'en exaspérant simultanément les violences ethniques et les communautarismes. En ne cédant pas à une mondialisation superficielle, elles participent à la fructification de la Tradition vivante. Quelle myopie, en effet, de parler des "vieilles" Églises d'Orient, alors que leur existence même est une prophétie de l'avenir de l'Église catholique comme telle ! Loin d'être des conservatoires du passé, elles lui indiquent des tâches aussi neuves qu'importantes, vivant aussi désormais au sein de la modernité occidentale. Votre synode doit donc conjuguer la vision à longue échéance avec le réalisme le plus empirique pour le présent.

Loin que cette responsabilité vous accable, lorsque vous considérez vos faibles forces, elle devrait être un stimulant pour vous. La vérité n'a jamais été une question de nombre.

TABLE DES MATIÈRES

Préface 5

Présentation de la première conférence 7

Conférence 1 :
Vocation et place des Eglises orientales unies dans leur communion avec l'Eglise de Rome 11

Présentation de la deuxième conférence 51

Conférence 2 :
La démarche synodale dans l'Eglise : son enracinement traditionnel et son actualité après Vatican II 55

Présentation de la troisième conférence 95

Conférence 3 :
L'exercice de la juridiction des Patriarches orientaux catholiques au-delà de leur territoire actuel : approche canonique et ecclésiologique 99

Daccache Printing House s.a.r.l
Amchit - Tel : 00961 9 622280